L'AMI DU CLERGÉ

Mgr F.-M. CATHERINET, Directeur
Chan. R. DESVOYES, Codirecteur

69e ANNEE (7e Série)
No 20. — 14 MAI 1959

Un théologien protestant

KARL BARTH

SOMMAIRE. — I. Origines du *Commentaire de l'Epître aux Romains.* — II. La théologie dialectique. — III. Evolution de la théologie de K. Barth. — IV. Bilan et thèmes de dialogue. — V. Méthode théologique de K. Barth. — Conclusion.

La perspective du prochain Concile œcuménique doit rendre les chrétiens plus douloureusement sensibles à leur manque d'unité. Comme l'ignorance mutuelle est encore malheureusement trop grande et qu'elle est un des premiers obstacles aux rapprochements futurs, toute tentative d'information sérieuse doit être accueillie avec un spécial intérêt. On sera donc reconnaissant au P. Henri BOUILLARD, S. J., de nous offrir, dans la collection publiée sous la direction de la Faculté de Théologie s. j. de Lyon-Fourvière, le résultat de ses travaux sur l'un des représentants les plus marquants du protestantisme actuel, *Karl Barth* [1].

La lecture de ces trois volumes ne déçoit pas l'attente : ils sont d'une richesse d'information étonnante sur l'œuvre monumentale du théologien protestant. Quand on sait l'ampleur quelque peu colossale des écrits de Karl Barth — la liste complète des œuvres publiées jusqu'en décembre 1955 comprend 406 titres sans compter les traductions en langues étrangères — on est heureux de rencontrer un guide dont l'objectivité est reconnue même du côté protestant ; rappelons que Karl Barth lui-même assistait à la soutenance de thèse du P. Bouillard, et mentionnons du côté catholique l'article du P. Bouyer (dans la *Revue des Sciences Religieuses* de Strasbourg, juillet 1958) : « *Karl Barth vu par le Père Bouillard* ». Ces témoignages nous garantissent la valeur du guide que nous allons suivre pour avoir une vue d'ensemble sur l'œuvre du théologien protestant. Il nous sera cependant profitable de ne pas nous borner à cette connaissance indirecte, en parcourant un livre de Karl Barth, particulièrement intéressant au sujet de la méthode de son auteur : « *La preuve de l'existence de Dieu d'après saint Anselme de Cantorbéry* » [2]. Nous pourrons voir ainsi de plus près le théologien à l'œuvre, et mieux connaître sa méthode de réflexion : son intuition religieuse et sa dialectique subtile lui donnent une place singulière parmi les disciples de saint Anselme. Grâce à ces différentes sources il nous sera possible : 1° de mieux connaître *les origines du commentaire de l'épître aux Romains* qui rendit célèbre K. Barth ; 2° de dire ce que ce commentaire apportait de nouveau en définissant *la théologie dialectique ou théologie de la crise* ; 3° de suivre ensuite rapidement *l'évolution de la théologie de K. Barth* jusqu'à la composition actuelle de la « Dogmatique ecclésiastique » ; 4° de faire un bref *bilan* de cette œuvre énorme, en indiquant quelques thèmes possibles *de dialogue* entre son auteur et un théologien catholique ; 5° de terminer, enfin, par un aperçu sur la *méthode théologique* de K. Barth, d'après son livre sur la preuve de l'existence de Dieu selon saint Anselme.

I. — ORIGINES DU « *COMMENTAIRE DE L'EPITRE AUX ROMAINS* »

Karl Barth est né à Bâle, le 10 mai 1886. Il passe sa jeunesse à Berne où son père, Fritz Barth enseignait l'histoire de l'Eglise et l'exégèse du Nouveau Testament. Karl, sous la direction de son père commence, en 1904, ses études de théologie. En 1906, il suit les leçons de Kaftan et Gunkel à Berlin ; en 1908, il est à Marburg pour entendre W. Hermann qui l'introduit à la pensée kantienne. Ce maître le marque profondément. Il dira lui-même : « J'ai absorbé Hermann par tous les pores ». Il s'oppose par contre à Troeltsch, manifestant ainsi son refus de comprendre la foi chrétienne par la méthode historique. Après trois semestres seulement passés à Marburg, il devient, vers la fin de 1909, pasteur de la paroisse réformée de langue allemande à Genève. Il lit alors Calvin, relit Schleiermacher. En 1911, il exerce son ministère de pasteur à Safenwil et prend une part active au mouvement religieux social qui se développe en Suisse sous l'inspiration de Kutter, et dont Ragaz est le fondateur.

Les idées maîtresses de ce mouvement étaient simples. L'Eglise, disait-on, s'est trop uniquement occupée du salut individuel ! ce n'est pas une religion nouvelle mais un monde nouveau que le Christ est venu fondé. Ragaz finit par adhérer au parti social-démocrate. Karl Barth cependant est déçu, car le socialisme n'a pas condamné, en Suisse, l'idéologie guerrière et il ne s'est pas soustrait à l'influence de cette idéologie dans les autres

[1] Henri BOUILLARD, S. J. — *Karl Barth.* T. I. *Genèse et évolution de la théologie dialectique.* T. II et III. *Parole de Dieu et existence humaine.* 3 vol. (14 × 23) de 290, 288 et 312 p. T. I, 990 fr. ; t. II et III, 2.100 les deux. — Paris, Aubier, 1958.

[2] K. BARTH. « *Fides quærens intellectum* ». *La preuve de l'existence de Dieu d'après S. Anselme de Cantorbéry* (16 × 23,5), 1100 fr. Traduction par Jean Carrère. — Paris, Delachaux et Niestlé, 1958.

pays. Or en remontant aux origines du mouvement religieux social, K. Barth prend une conscience plus précise de l'influence des deux Blumhardt, père et fils. Le père, Jean-Christophe Blumhardt, pasteur du village de Möttlingen, obtint la guérison d'une jeune hystérique qu'il considérait comme possédée. L'événement provoqua un réveil religieux dans la paroisse. Le pasteur y vit une nouvelle pentecôte et se fit prophète d'une espérance eschatologique sous une forme millénariste. Après lui, son fils Christophe voulut concrétiser la venue du royaume par une action politique et il devint député socialiste au Landtag du Würtemberg. Karl Barth, au-delà du fils se plaît à retrouver le message du père sur l'attente purement eschatologique du Royaume. Sa pensée oscille alors. Deux conférences en 1916, « *la justice de Dieu* » et « *le nouveau monde de la Bible* » témoignent d'un écartèlement inavoué entre une emprise du socialisme et une orientation eschatologique. Il doit commenter chaque dimanche le texte de la Bible. Son embarras grandit.

« Pasteur, je devais parler à des hommes aux prises avec les contradictions inouies de la Bible ; de cette Bible qui se pose comme une nouvelle énigme en face des contradictions de la vie. Souvent ces deux grandeurs, la Vie et la Bible, m'ont fait l'effet — ne me le font-elles pas encore ? — d'être Charybde et Scylla. Si c'est cela l'origine et le but de la prédication chrétienne, me disais-je, qui donc doit, qui donc peut être pasteur et prêcher ?... C'est cette situation critique elle-même qui m'a fait découvrir l'essence de toute théologie »[3].

C'est dans ces circonstances qu'un jour de 1916, avec un pasteur voisin, Thurneysen, un de ses condisciples de Marburg qui lui restera toujours fidèle, il entreprend de réviser la situation de la théologie en étudiant de près l'épître aux Romains. Ainsi prit naissance le fameux Commentaire de l'épître aux Romains, qui fut édité en 1919. Une seconde édition profondément modifiée parut trois ans plus tard. C'est cette seconde édition de 1922 qui contient l'essentiel de ce qu'on a appelé « théologie de la crise » ou « théologie dialectique ». Essayons de caractériser succinctement cette doctrine.

II. — LA THEOLOGIE DIALECTIQUE

Thèse, antithèse, synthèse, ces trois étapes successives de la pensée évoquent en gros ce qu'est pour nous la dialectique. Cette notion est cependant assez souple pour se prêter à des usages multiples. Le P. Bouillard distingue « chez Barth, trois emplois différents de la notion de dialectique selon qu'elle caractérise

— *la relation concrète de l'homme avec Dieu,*

— ou *le discours humain* visant à exprimer cette relation,

— ou *l'attitude morale* que cette relation prescrit *vis-à-vis du monde.*

Dans le premier cas, il s'agit d'un processus transcendant, dans le second d'une méthode théologique, dans le troisième d'une conduite humaine » (p. 73).

La théologie dialectique cherche donc à exprimer la relation transcendante de l'homme à Dieu, par une affirmation et une négation, une thèse et une antithèse, un oui et un non sans cesse répétés de telle sorte que cette opposition « renvoie au centre vivant, à l'origine ineffable, à la synthèse inaccessible » d'où procèdent ces antinomies. Cette théologie s'accompagne d'une éthique, où le oui et le non sont également posés d'une façon paradoxale ; ainsi l'attitude chrétienne se définit avec ses acceptations et ses refus, dans l'attente d'une synthèse qui ne sera qu'eschatologique. Quant à la relation concrète de l'homme avec Dieu, elle se réalise suivant une dialectique d'un type différent. Il n'y a pas seulement paradoxe, opposition de deux termes, mais renversement, suppression : *Aufhebung*, et le mot « crise » sert à désigner ce mode singulier de dialectique. La négation est plus forte ici. On ne pose pas seulement un oui *et* un non mais le oui est *dans* le non ; « c'est dans la négation de l'homme que se manifeste la réalité de Dieu et, avec elle, la confirmation de l'homme ». Il y a « suppression, conservation et dépassement » (p. 74).

A vrai dire le dépassement, la synthèse finale échappe à l'homme. De nature eschatologique cet achèvement n'est pas à concevoir, comme le faisait Hegel, dans le temps, mais dans l'éternité. C'est un au-delà que la dialectique ne fait qu'indiquer sans pouvoir l'atteindre. Aussi le rôle de la dialectique est-il comparable à celui de saint Jean-Baptiste dans la peinture qui inspirait alors Barth : la célèbre Crucifixion de Matthias Grünewald ; la dialectique est « la main levée et le doigt tendu qui montrent étrangement l'Au-delà inaccessible d'où vient ce salut » (p. 75).

Grâce à cette dialectique, K. Barth peut exprimer avec vigueur la transcendance divine et réveiller de sa torpeur toute une partie du protestantisme, surtout celui de langue allemande. L'influence du libéralisme avait, en effet, ramené trop souvent le message évangélique aux dimensions d'un rationalisme sans profondeur. K. Barth réagit violemment contre les confusions qui s'établissaient alors entre la culture et le christianisme, se faisant en cela le disciple d'Overbeck, l'ami de Nietzsche. Il y a d'ailleurs quelque chose de la violence de Nietzsche dans certaines pages de Barth, mais alors que le philosophe évacue les formes trop humaines de la religion en faveur de la culture, Barth utilise la même veine pour purifier le christianisme de ses scories. Au reste, il y une part d'excès dans cette réaction éruptive et l'auteur devra bien en convenir lui-même plus tard. Quel que soit le mélange des influences qui conditionnent le jaillissement de cette lave, et que le P. Bouillard analyse avec patience en citant, après Overbeck et Nietzsche, Dostoïevski, Kierkegaard, Platon, Kant, Hegel et quelques autres, ce qu'il importe de découvrir c'est l'intuition fondamentale qui soulève toute la masse. Il est évidemment bien difficile de l'exprimer mais on la perçoit dans cette phrase toute simple et souvent reprise : « Dieu est Dieu », ou bien encore dans cette déclaration initiale du *Römerbrief :*

« Si j'ai un système, écrit K. Barth, il consiste en ce que je maintiens devant les yeux, avec toute la con-

[3] *Parole de Dieu et parole humaine,* p. 128-129.

sistance possible, dans sa signification négative et positive, ce que Kierkegaard a appelé la « différence qualitative infinie » du temps et de l'éternité « Dieu est au ciel et toi sur la terre ». Le rapport de *ce* Dieu à *cet* homme, le rapport de *cet* homme à *ce* Dieu est pour moi le thème de la Bible et ce résumé de la philosophie tout ensemble. Les philosophes appellent cette crise du savoir humain l'origine. La Bible voit, à cette croisée des chemins, Jésus-Christ. »

Voilà donc l'objet principal de ce commentaire assez surprenant où, sous un langage différent de celui de S. Paul, l'auteur entend faire passer le message de l'Apôtre. La souveraine liberté de Dieu est au principe de notre relation concrète avec lui. C'est Dieu seul qui la pose, et tout ce qu'il y a d'humain, la loi en particulier, est profane. La religion elle-même est condamnée comme tout effort de l'homme pour atteindre Dieu. Il y a dans cette présentation, des aspects grandioses et à travers certaines outrances on reconnaît l'enseignement des prophètes sur la grandeur et la sainteté de Dieu. Cependant Barth reste fidèle à la pensée de Luther. L'homme est justifié par la foi seule : il est simultanément pécheur et juste ; il est un paradoxe sans pareil.

« La grâce, écrit-il, ne devient pas une force psychique en *cet homme*, ni une force physique en *cette* nature, ni une force cosmique en *ce* monde. Elle est et reste toujours force *de Dieu*, annonce de l'homme *nouveau*, de la *nouvelle* nature, du *nouveau* monde, du règne *de Dieu*. Elle est et reste, de ce côté-ci, négative, invisible, cachée, et, proclamant la disparition de ce monde, la fin de toutes choses, elle ébranle, inquiète et mine tout ici-bas. »

Tout ce qu'il y a d'humain et de créé est soumis à une critique négative : il paraît nécessaire à l'auteur de creuser un tel vide pour affirmer Dieu et faire comprendre ses dons.

Nous ne pouvons détailler ici toutes les conséquences de cette conception de la transcendance divine, qui n'est plus celle de la Bible : elle est à l'origine d'une dévaluation du temps dans l'œuvre du salut qui ne s'accomplit que dans l'éternité, elle fonde une présentation de la résurrection du Christ comme événement qui ne s'inscrit pas dans l'histoire mais qui reste à la frontière de l'histoire, elle élimine la notion traditionnelle du péché originel qui devient « une disposition intemporelle et transcendantale du monde humain ». L'Eglise en sort abîmée, car elle serait une tentative d'humaniser le divin et supprimerait ainsi l'Evangile. Sans cesse la négation de ce qui n'est que de l'homme est reprise pour établir l'affirmation du Tout-autre, radicalement étranger à notre monde. S'il y intervient ce n'est qu'en le touchant comme une tangente à la courbe de l'histoire : avec une souveraine liberté, l'éternel est apparu, mais d'une façon tellement inattendue et inouïe qu'il n'a pu se faire accueillir que comme une contradiction.

On devine l'importance que devra prendre la christologie dans la pensée de Barth, car c'est dans le Christ, Homme et Dieu, que les oppositions de sa dialectique sont les plus vives : nous sommes loin encore de la conférence de 1956 sur « *l'Humanité de Dieu* », sur laquelle il nous faudra revenir. Retenons seulement ici, pour clore ces aperçus sur la « Théologie de la crise », que l'intuition fondamentale de l'auteur se traduit par un sens très vif de la transcendance divine.

III. — EVOLUTION DE LE THEOLOGIE DE K. BARTH

Karl Barth n'a rien de figé. Déjà nous avons signalé que les deux premières éditions du *Römerbrief* avaient des différences profondes : c'est un fait significatif. Certains soulignent plutôt la continuité du développement doctrinal, d'autres sont plus sensibles aux ruptures, aux négations plus ou moins conscientes. Pour un esprit formé à la dialectique, les renversements de position ne sont pas tellement surprenants ; il reste que l'œuvre reflète le mouvement de la vie et elle va prendre, après le commentaire de l'épître aux Romains, une orientation nouvelle.

C'est à cette époque en effet que Karl Barth quitte le ministère pastoral. En 1921, il devient professeur de théologie réformée à l'Université de Gœttingen, en 1925 il enseigne à Münster, en 1930 à Bonn. C'est dans cette ville qu'il dut prendre position au nom de sa foi contre le nazisme. Il le fit dans le manifeste « *Existence théologique aujourd'hui* ». En mai 1934, il refusa de prêter un serment inconditionné au Führer. Exilé de l'Allemagne à la suite de ce refus, il revint à Bâle où il enseigne encore.

Nous avons donc affaire maintenant à un maître qui enseigne et qui assume franchement ce rôle :

« Je ne me sens, dit-il, ni le droit ni le devoir de garder le manteau de prophète et de persister dans l'attitude de rupture où quelques-uns m'ont, un temps, perçu et voudraient encore m'apercevoir pour leur joie et leur consolation. J''ai dû et je dois, comme tout théologien inévitablement, me donner la fâcheuse apparence de faire de la Parole de Dieu et de son règne une théologie. Je n'ai d'ailleurs absolument pas conscience d'avoir jamais fait autre chose que de la théologie, pendant que la parole de Dieu parlait pour elle-même ou ne parlait pas, selon qu'il plaisait à Dieu. »

Ces paroles de l'*Esquisse de la religion chrétienne*, parue en 1927, font percevoir un nouveau centre de réflexion, celui de la Parole de Dieu qui toujours et à chaque instant est action de Dieu. Sans suivre dans le détail, à la suite du P. Bouillard, l'évolution qui s'amorce ainsi, soulignons qu'avec la Parole, s'identifiant d'ailleurs avec elle, le Christ prend une place de plus en plus grande dans la pensée de Barth. A propos de la période de sa vie qui va de 1928 à 1938, il écrira :

« Il me fallut apprendre, au cours de ces années, que la doctrine chrétienne est exclusivement et rigoureusement, directement ou indirectement, dans toutes ses affirmations, doctrine de Jésus-Christ, Parole vivante que Dieu nous adresse : c'est ainsi seulement qu'elle peut mériter son nom et édifier l'Eglise chrétienne dans le monde comme il faut qu'elle soit édifiée en tant qu'Eglise chrétienne. Lorsqu'à partir de là je jette un regard sur mes travaux antérieurs, je peux bien me demander comment il a été possible que je n'aie pas appris cela et ne l'aie pas dit beaucoup plus tôt. Comme l'homme est donc lent précisément lorsqu'il s'agit des choses les plus importantes »[4].

[4] Parergon, *Evangelische Theologie* (déc. 1948). Texte cité par le pasteur Bosc dans sa conférence sur K. Barth. Editions Berger-Levrault, 1957, p. 20, 21.

Une expression servira à caractériser cette sorte de découverte et d'effort de réflexion : on l'appellera « la concentration christologique ».

Dans cette recherche d'une théologie renouvelée, Karl Barth n'était pas isolé. Ce n'est pas l'un des moindres intérêts du livre du P. Bouillard que de nous faire connaître le groupe de théologiens, qui fut à l'origine d'un courant de pensée relativement mal connu en France. Après Thurneysen dont l'œuvre théologique garde des proportions modestes, il faut surtout citer Friedrich Gogarten, Emil Brunner et Rudolf Bultmann. La coalition de ces différents auteurs contre les tendances anciennes du protestantisme libéral se désagrégea progressivement quand il s'agit de construire du neuf. A travers des échanges et des oppositions qu'il serait trop long de suivre, chacun prit mieux conscience de ce qui constituait son intention fondamentale. Pour Barth, qui sut profiter des nombreuses critiques qu'il reçut, ce fut un moyen de préciser sa pensée et de poursuivre l'œuvre monumentale qu'il avait entreprise, la « *Dogmatique ecclésiastique* ».

Cette œuvre comprend dix gros volumes qui furent édités successivement entre 1932 et 1955. Elle se divise en quatre sections qui traitent de *Dieu*, de la *Création*, de la *Réconciliation*, de la *Rédemption* finale. Il serait vain de vouloir résumer cette œuvre massive, qui n'est d'ailleurs pas encore complètement achevée ; il est bon cependant d'indiquer la tendance fondamentale qui préside à cette élaboration doctrinale. On la trouve exprimée au second tome des *Prolégomènes* de la façon suivante :

« Une dogmatique ecclésiastique doit être christologique, dans son ensemble et en chacune de ses parties. Car son seul critère est la Parole de Dieu révélée, attestée par l'Ecriture sainte et prêchée par l'Eglise ; et cette parole révélée est identique à Jésus-Christ. Quand la dogmatique ne se comprend pas et ne sait pas se faire comprendre fondamentalement comme christologie, alors elle est certainement tombée sous une domination étrangère, elle est en train de perdre son caractère de dogmatique ecclésiastique » (p. 135, et dans l'édition française, p. 114).

Dans chacune des quatre sections, le souci de tout centrer sur le Christ aboutit à des développements souvent enrichissants, avec parfois des nouveautés plus fragiles. On peut noter un progrès sur le *Römerbrief* au sujet de la valeur du temps dans l'économie du salut. La révélation « ne reste pas transcendante au temps, elle ne se borne pas à le toucher, elle y pénètre ; ou plutôt elle assume un temps ; mieux encore elle se crée un temps ». (*Dogm.*, I, 2, 55). Mais ce nouveau temps chrétien reste encore trop étranger au temps humain et à l'histoire.

Cette remarque nous rappelle une fois de plus que K. Barth n'entend pas s'enfermer dans un système, dans un ensemble achevé où principes et conclusions s'enchaînent et s'organisent d'une façon statique. Sa théologie évolue, et c'est pour beaucoup une heureuse surprise que de prendre connaissance des positions plus récentes exprimées par l'auteur dans la conférence de 1956 sur l'Humanité de Dieu. Bien des excès anciens sont écartés. Le sujet choisi marque « un *changement d'orientation* dans la théologie évangélique, changement qui ne contredirait pas, mais *modifierait* pourtant un renversement précédent, opéré en gros il y a une quarantaine d'années ». C'était Dieu et la divinité du Christ qui étaient alors fortement affirmés, c'est maintenant le Verbe incarné qui est au centre de la réflexion théologique. Après la transcendance c'est la condescendance de Dieu qui est magnifiée. Ce n'est plus le Tout-autre, le Saint inaccessible, qui nous est présenté d'abord, mais la souveraine liberté divine d'aimer l'homme, liberté de l'amour divin qui invite à son tour le chrétien à découvrir dans ce qu'il y a d'humain ce que Dieu n'a pas méprisé. A la dureté des refus cinglants pour tout ce qui venait de l'homme, aux négations écrasantes du *Römerbrief* succède une mise en valeur des éléments positifs du message. « La Parole de Dieu apporte aux pauvres une *bonne* nouvelle, aux prisonniers la *délivrance*, aux aveugles *la lumière*, aux pécheurs grossiers ou raffinés la *justification* : à tous un appel au service » (p. 48).

Ainsi se trouvent réhabilitée la valeur de l'histoire, de la culture et même de l'Eglise antérieurement si mal traitée. Karl Barth entend éviter cependant « la tentation toujours actuelle du romanisme » (p. 51) ; mais un catholique n'a pas de mal, en lisant ces pages, à reconnaître un écho vivant d'une tradition qui lui est chère. Certains même ont souligné, entre les positions de Barth et celles du catholicisme, des convergences remarquables comme Hans Küng au sujet de la foi et de la justification : il y aurait accord profond malgré des différences de vocabulaire [5]. Le Père Bouillard se montre plus réservé : il marque les distances et cite ces mots d'une lettre de Barth à Küng : « Nous sommes séparés dans la foi, c'est-à-dire à l'intérieur de la même foi, parce que nous pouvons des deux côtés croire au même Seigneur » [6].

L'évolution de la pensée barthienne se présente donc finalement avec plusieurs changements d'orientation qui modifient assez profondément l'exposé doctrinal. L'écart constaté entre les deux éditions du commentaire de l'épître aux Romains est analogue à celui qui sépare l'*Esquisse de la dogmatique chrétienne* (1927) de la *Dogmatique ecclésiastique* elle-même. Les disciples de Barth ne sont pas à l'abri de certaines surprises, bien que l'intuition profonde puisse se découvrir encore à travers ces positions successives. Vis-à-vis du catholicisme les distances existent toujours mais elles diminuent d'une façon qui suggère, une fois encore, l'image de la tangente.

IV. — BILAN ET DIALOGUE

Après l'exposé historique sur la genèse et l'évolution de la théologie dialectique que contient le premier volume, le P. Bouillard instaure un dialogue avec Karl Barth en prenant pour base principale la *Dogmatique ecclésiastique* : c'est l'objet des deux autres volumes qui portent en sous-titre

[5] Hans Küng, *Rechtfertigung : die Lehre Karls Barth und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln, 1957. (Cf. *Ami*, 1959, p. 9-11 : un résumé d'une étude sur l'ouvrage de Küng, parue dans la *Civiltà cattolica*).

[6] Tome II, p. 123.

« Parole de Dieu et existence humaine ». Cette étude déborde le cadre d'une polémique entre catholique et protestant.

« Ce n'est pas comme témoin du protestantisme que l'œuvre théologique de Barth nous a d'abord attirés, écrit l'auteur, mais parce qu'elle est la plus vaste et la plus originale qu'on ait vue depuis longtemps au sein du christianisme » (p. 16).

Aussi le choix des questions discutées n'a pas été commandé par les divergences entre protestants et catholiques, mais par l'intérêt des problèmes théologiques soulevés dans l'œuvre de Barth. L'objet central de la Dogmatique est la relation de Dieu à l'homme, réalisée par la Parole de Dieu qui est Jésus-Christ. Dieu interpelle par sa Parole et sollicite de l'homme une réponse. Pour éclairer cette interpellation et cette réponse, il importait de choisir, en vue d'un dialogue, des questions caractéristiques permettant de comprendre de l'intérieur les positions de Barth et de les situer par rapport à une théologie catholique. Voici le choix auquel le P. Bouillard s'est arrêté : Ire Partie. L'interprétation divine : la réconciliation de l'homme avec Dieu, la prédestination, la création, l'homme. — IIe Partie. La réponse de l'homme : la réalisation subjective du salut, la connaissance de Dieu, l'éthique théologique. Sur chacun de ces sujets, l'auteur donne d'abord un exposé objectif de la pensée de Barth, il en montre la valeur et, s'il y a lieu, les insuffisances, et il propose à son tour une opinion personnelle. Nous ne pouvons entrer dans le détail : signalons seulement quelques points.

Au sujet de la *réconciliation*, Karl Barth rectifie Luther, qui mettait au centre de l'enseignement de S. Paul et du message chrétien la justification. Malgré son importance, cette doctrine ne doit pas occuper la place centrale réservée au Christ. Ce n'est pas par la foi tout court, mais par la foi au Christ que nous sommes sauvés. Le P. Bouillard donne, à ce sujet, une analyse solide des passages majeurs de l'épître aux Galates et de l'épître aux Romains et il précise utilement l'enseignement de saint Paul (p. 81-92) ; il montre alors que Barth infléchit quelque peu le sens des textes bibliques en relâchant le lien mis par l'Apôtre entre la justification et la foi, mais affirme mieux que Luther les rapports de la foi et de la charité.

Sur la *prédestination*, Barth s'oppose à Calvin et réagit contre une présentation trop individualiste de ce mystère. Son originalité consiste à identifier pratiquement la prédestination et la décision divine qui nous sauve dans le Christ par l'Alliance. L'élection de Jésus-Christ est le principe de l'élection collective et de l'élection individuelle. Comme Fils de Dieu, Jésus-Christ serait sujet de l'élection mais il est aussi, et ceci est conforme à l'Ecriture, objet de cette élection, car, comme homme, il représente devant Dieu l'humanité entière. Affirmer d'autre part que Jésus, dans sa passion, est « le seul homme réellement réprouvé » (*Dog.*, II, 2, 350) ne va pas sans heurter inutilement le sens chrétien.

Quant à la *Création*, on peut noter un effort pour l'inclure dans une Théologie de l'Alliance : elle est un objet de foi et ne peut relever d'une théologie naturelle. Barth rejette celle-ci d'une façon violente, car il veut affranchir la théologie de tout appui philosophique.

On retrouve cette même volonté d'affranchissement au sujet de *l'homme*. Barth écarte les anthropologies naturaliste (Hæckel), idéaliste (Fichte), existentialiste (Jaspers), tout en reconnaissant que grâce à ces différentes philosophies, il y a eu un progrès dans la connaissance de l'homme. Pourtant l'homme réel, tel qu'il existe historiquement, ne peut se définir que par ce qu'il a d'essentiel, c'est-à-dire par ses rapports avec Dieu et même plus spécialement avec le Christ. C'est par sa relation fondamentale avec le Christ que l'homme se comprend. Sans l'Homme-Dieu, l'homme est incompréhensible à lui-même. L'homme réel sera celui qui répond : oui à Dieu qui l'interpelle en Jésus-Christ. Une telle définition n'est pas sans inconvénient : on aura du mal, en particulier, à distinguer l'homme comme tel de l'homme nouveau uni au Christ. Quoi qu'il en soit, c'est la christologie qui enveloppe tout, qui fonde ici l'anthropologie.

Après l'interpellation divine, il convient d'examiner la réponse de l'homme ; nous sommes alors conduits vers les autres thèmes étudiés au 3e volume : la réalisation subjective du salut, la connaissance de Dieu et l'éthique théologique.

La réalisation objective du salut est faite une fois pour toutes dans la personne même du Christ ; *la réalisation subjective* s'effectue par la participation active des hommes à l'œuvre du salut. Il est intéressant de noter qu'elle ne se réduit pas à l'adhésion d'une foi individuelle : l'œuvre du Saint-Esprit se fait d'abord dans l'Eglise. Il y a d'ailleurs, actuellement, chez les protestants un renouveau d'intérêt pour l'Eglise. Barth cependant reste très opposé à la conception catholique de l'Eglise et même, selon lui, « les constitutions épiscopales, consistoriales et presbytérienne-synodale sont plus nuisibles qu'utiles à la régénération de la communauté » (p. 21). Ses préférences vont à une structure congrégationaliste, mais il n'a pas dit son dernier mot et a annoncé d'autres développements sur son ecclésiologie.

Pour ce qui regarde *la connaissance de Dieu*, le problème de la théologie naturelle retient l'attention. Barth s'oppose, en effet, à toute théologie naturelle, en entendant par là toute « doctrine concernant une relation de l'homme avec Dieu qui existerait indépendamment de la révélation de Dieu en Jésus-Christ » (*Dog.*, II, 1, 189). En face de Kant qui affirme Dieu comme un postulat de la raison pratique, en face de Hegel qui soumet la Trinité au régime de sa dialectique, on comprend que Barth puisse juger de telles « théologies naturelles » comme trop naturelles, trop humaines ; mais dans son refus il va trop loin. On le voit en particulier dans la façon dont il interprète le fameux passage de l'épître aux Romains (I, 18...) où se trouve attesté que les païens ont connu Dieu (p. 114-123). Barth contourne et transpose curieusement ce texte. La théologie naturelle se trouve donc finalement condamnée par l'auteur de la Dogmatique, mais elle n'est pas encore la victime la plus frappée dans la lutte contre tout ce qui pourrait porter ombrage à la Parole de Dieu. On lit, dans la préface du premier volume de la Dogma-

tique, cette proposition devenue célèbre :

« Je tiens l'*analogia entis* pour l'invention de l'Antéchrist, et pense que c'est à cause d'elle qu'on ne peut devenir catholique. Tous les autres motifs qu'on peut avoir de ne pas devenir catholique, je me permets de les tenir pour des motifs de myope et dépourvus de sérieux. » (Dog., I, 1, VIII-IX).

Cette affirmation tranchante n'est pas aussi claire qu'il le paraît. Le P. Bouillard montre que chez saint Thomas l'analogie, telle qu'il en use dans son traité des noms divins, s'applique au jugement : avec Cajétan et Suarez il y a un glissement et l'analogie affecte le concept. Or ce que Barth attaque, c'est cette analogie au sens suarézien, celle qui consiste « à admettre qu'il y a un concept suprême, un commun dénominateur, un genre « être » (*sein*) embrassant à la fois Dieu et sa créature » (*Dog.*, III, 3, 116). « Il saute aux yeux écrit le P. Bouillard qu'en rejetant une telle notion, Barth se trouve d'accord avec saint Thomas » (p. 205). Les attaques de Barth ne sont cependant par inutiles car elles invitent à des recherches fructueuses. On est heureux d'avoir maintenant sur ce sujet le beau travail de Ch. de Moré-Pontgibaud ; « *Du fini à l'Infini* ».

Enfin, au sujet de *l'éthique théologique* l'effort de « concentration christologique » est encore manifeste. L'éthique ne peut pas se construire, selon Barth, sur d'autres bases que la Parole de Dieu, et celle-ci a pour contenu l'alliance éternelle réalisée en Jésus-Christ. La rectitude de la conduite de l'homme ne peut se juger qu'en regardant le Christ. Barth ira dans cette ligne jusqu'à reprocher à Luther et à Calvin d'avoir conservé l'idée d'un droit naturel inné à l'homme (p. 228), mais il sera contraint, à son tour, de l'admettre et de s'appuyer sur la loi naturelle avec plus de fermeté que les réformateurs, lorsqu'il voudra trouver un fondement et une norme aux lois positives établies par l'Etat (p. 278-279).

Ces quelques aperçus sur les questions que pose la Dogmatique donnent une connaissance nécessairement limitée sur le bilan établi par les patientes analyses du P. Bouillard. L'effort vers la précision, la cohérence et l'unité que fait K. Barth n'est pas toujours, dans sa Dogmatique, suivi de succès : au jugement de von Balthasar (*Karl Barth*, p. 70 et 211) l'œuvre est cependant celle d'un « systématicien » de race, bien qu'il faille dans l'ensemble lui donner une interprétation non pas « systématique » mais « prophétique ». Mettre le Christ et la christologie au centre de la doctrine chrétienne est le principe qui commande toute l'élaboration de la Dogmatique. Si l'on ne peut approuver tous les résultats ainsi obtenus, il faut reconnaître que cette « concentration christologique » « correspond à un besoin que ressentent à l'heure actuelle, nombre de théologiens protestants ou catholiques » (p. 290).

V. — METHODE THEOLOGIQUE DE K. BARTH

En suivant l'évolution de la théologie dialectique, nous avons laissé dans l'ombre une œuvre sur laquelle il convient maintenant de revenir. Pour connaître un auteur, il ne suffit pas de dresser le bilan des positions ultimes auxquelles il est parvenu : il est en général beaucoup plus profitable de découvrir sa méthode de travail, de savoir les sympathies intellectuelles qui le font mieux comprendre, de discerner les tendances qui éclairent ses intuitions fondamentales. Nous ne pouvons jamais nous flatter de le faire complètement, mais il y a parfois des œuvres qui sont particulièrement révélatrices à cet égard. C'est le cas, pour Karl Barth, de son livre sur « *La preuve de l'existence de Dieu d'après saint Anselme de Cantorbéry* ».

Cet ouvrage, publié en 1931, est celui que son auteur déclare avoir écrit avec le plus d'amour (Parergon, dans *Evangelische Theologie*, déc. 1938, p. 272).

« Il offre en tout cas, écrit le P. Bouillard, la clé de la *Dogmatique :* il joue par rapport à elle le rôle du *Discours de la Méthode*, dans l'œuvre de Descartes. Barth emprunte désormais à S. Anselme plus qu'à Kierkegaard le schéma dynamique de sa pensée... L'interprétation barthienne du programme théologique de saint Anselme est l'une des plus profondes qu'on puisse lire aujourd'hui » (I, p. 145, 147).

Donnons-en un aperçu rapide. Le propos de l'auteur est d'établir un commentaire du texte de saint Anselme qui contient la célèbre preuve de l'existence de Dieu. Il s'agit des chapitres très courts du *Proslogion*, 2, 3 et 4. On sait la fortune étonnante de l'argument proposé dans ces quelques pages. A son sujet les philosophes et les théologiens s'affrontent. S. Thomas et Kant se situent du côté de l'opposition, alors que saint Bonaventure, Duns Scot, Descartes, Leibniz se montrent favorables à l'argument, mais en le modifiant, en le transposant. Dans ces discussions, on finit par ne plus s'intéresser à la pensée originale de saint Anselme. La première qualité de l'étude qui nous est maintenant offerte est de centrer la recherche sur une meilleure compréhension du texte même.

Pour arriver à une lecture plus pénétrante, Barth commence par une introduction qui nous initie à la mentalité et au vocabulaire de saint Anselme. Voici, d'ailleurs, les divisions du livre : I. Le programme théologique : Nécessité, possibilité, conditions, chemin et but de la théologie. — II. La preuve de l'existence de Dieu. A) Les présuppositions de la preuve ; le nom de Dieu, la question de l'existence de Dieu. B) L'établissement de la preuve (*Commentaire de Prosl.*, 2-4). Cette dernière section se développe parfois avec une certaine subtilité qui n'entraîne pas toujours la conviction. Barth considère l'argument d'Anselme comme pleinement justifié, mais il a soin de montrer qu'il n'est ni apologétique, ni philosophique mais théologique, qu'il correspond au programme exprimé par le titre primitif de l'ouvrage mentionné dans la préface : *fides quærens intellectum.*

Ce titre auquel S. Anselme avait d'abord pensé pour son ouvrage, a l'avantage d'exprimer le programme théologique que K. Barth reprendra à son compte. Le croyant se doit de réfuter les objections de l'incroyant, mais il y a en lui une exigence plus profonde qui le pousse à connaître, à tendre vers ce qu'il ne peut encore atteindre ici-bas, la vision de Dieu. Partir de la foi exprimée dans le *Credo* et cheminer vers cette meilleure connaissance, telle est la démarche du théologien :

la prière conditionne son activité, il doit s'appuyer sur la parole de Dieu pour comprendre. Voici d'ailleurs comment K. Barth précise la fonction de l'intellectus :

« S'il est une occasion où il convient de se rappeler le sens littéral de ce verbe, c'est bien quand il s'agit de la connaissance (*intelligere*) anselmienne : *intus legere* ; *legere* signifie sans aucun doute chez Anselme ; repenser (*re*-penser) ce qui est déjà dit dans le Credo. Dans la prise de connaissance de la vérité et de son affirmation, la connaissance (*intelligere*) se rencontre avec la croyance (*credere*) ; elle est et reste elle-même une croyance... Mais de plus *intelligere* signifie : lire *dans* ce qui a été dit ; repenser (re-*penser*), c'est-à-dire en faisant sienne la vérité... *comprendre* la vérité en tant que vérité » (p. 36).

* *

Sans reprendre en détail tout ce programme, il est bienfaisant de souligner qu'en se mettant à l'école de saint Anselme nous sommes en deçà du schisme douloureux et que ce Docteur de l'Eglise peut nous aider à retrouver l'unité perdue. Nous voudrions, pour terminer, faire une remarque qui peut ouvrir une perspective à ce sujet.

« Saint Anselme a quelque chose à dire à la théologie d'aujourd'hui (aussi bien protestante que catholique) quelque chose que cette théologie devrait entendre » (p. 7). Cette affirmation de Karl Barth peut nous inviter à être attentifs non seulement au début du *Proslogion*, qui contient la preuve de l'existence de Dieu, mais aussi aux magnifiques aperçus sur la béatitude que nous lisons dans les derniers chapitres.

« Sonde les profondeurs de ton âme, écrit par exemple saint Anselme, peuvent-elles contenir la joie d'une si grande béatitude ? Mais si quelqu'un, que tu aimerais absolument comme toi-même, possédait la même béatitude, ta joie serait doublée, car tu te réjouirais pour lui non moins que pour toi-même. Mais, si deux ou trois ou d'avantage encore la possédaient, tu te réjouirais pour chacun d'eux autant que pour toi-même, si tu les aimais comme toi-même. » (*Proslogion*, chap. XXV, traduction d'A. Koyré).

Il y a là une conception du bonheur et de l'amour qui mériterait d'être plus connue. La charité parfaite qui règnera au ciel, nous fera nous réjouir du bonheur de ceux qui seront avec nous ; notre joie sera ainsi multipliée par le nombre des élus. Ainsi l'unité de la béatitude qui est au terme de celle que nous cherchons sur terre est régie per cette loi de l'amour où celui qui aime veut le bien de celui qu'il aime et se réjouit de ce bien. Or cet amour trouve son principe en Dieu. Il est donc normal de penser que Dieu nous aime au point de se complaire dans le bonheur de l'homme, de lui vouloir le maximum de bien dont la créature est capable. K. Barth écrit d'ailleurs :

« Dans sa liberté, Dieu ne veut effectivement pas être sans l'homme mais *avec* lui, et dans la même liberté, non pas contre lui mais *pour* lui, sans mérite de sa part... Il choisit de le faire *profiter* de son pouvoir, qui soutient les lieux élevés et lointains comme aussi les profondeurs et les réalités les plus proches, pour entrer en communion avec lui dans l'espace précisément que sa divinité *lui* garantit. C'est dans cette volonté et ce choix libres, dans cette décision (les anciens parlaient ici de décret) que Dieu est humain » (*L'humanité de Dieu*, p. 29).

Or nous pensons avec l'Eglise catholique que l'humanité de Dieu a été poussée plus loin que ne le supposent nos frères protestants. Ce qui encore malheureusement nous sépare dans la foi, c'est, en particulier, notre conception de la Vierge, de l'Eglise, du rôle spécialement de la hiérarchie, du Pape signe de l'unité visible. Toutes ces richesses que le Christ a données à sa Mère et à son Eglise, nous apparaissent comme une manifestation singulière de son « humanité », de sa condescendance, de sa souveraine liberté chargée d'amour pour les hommes. Il a voulu les faire profiter de ses pouvoirs, dans l'unique but d'entrer en communion plus étroite avec eux. Les privilèges de Marie depuis l'Immaculée conception jusqu'à sa glorieuse assomption, les pouvoirs spirituels dont le Christ a doté son Eglise nous apparaissent comme les magnifiques cadeaux de l'humaine tendresse du Verbe Incarné envers sa Mère et envers son Eglise.

J. PINTARD.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

DEUX QUESTIONS MARIALES

Q. — 1° Dans son livre *Court traité de théologie mariale*, M. Laurentin écrit : « C'est un anthropomorphisme dérisoire que d'opposer la justice de Dieu à la miséricorde maternelle de Marie. La prière miséricordieuse de la Vierge est efficace parce qu'elle est l'expression même de l'amour du Dieu de miséricorde... Elle redit à Dieu ce qu'elle souhaite avec lui... »

Cela étant, est-ce une absurdité que d'inviter la Sainte Vierge à apaiser la justice divine en notre faveur ? Grâce à l'intercession de sa Mère, Dieu ne donne-t-il pas parfois à sa miséricorde le pas sur sa justice ? N'accorde-t-il pas certaines faveurs qu'il n'accorderait pas sans cette intercession ?

2° Les explications données dans cet excellent livre et dans certains articles récents, tel celui du P. Druwé dans *Maria*, ne fournissent-elles pas une réponse solide aux objections faites par certains théologiens contre la corédemption objective « directe » ? En d'autres termes, existe-t-il encore une objection insurmontable capable de contraindre un théologien sans parti pris à ne pas admettre pour Marie le rôle de « représentante » de l'humanité lui permettant de participer activement à la réparation de sa faute ; rôle d'Associée du Christ dans la rédemption objective « directe » ?

R. — 1° A la première question, la réponse est facile. D'une part, l'affirmation de M. Laurentin est d'une exactitude parfaite. Nulle opposition possible ou même simplement imaginable entre les exigences de la justice divine et les interventions miséricordieuses de Marie. D'autre part, vous avez raison d'affirmer que nous pouvons, que nous devons demander à la Sainte Vierge d'intervenir pour apaiser la justice divine en notre faveur ; que grâce à l'intercession de Marie, Dieu donne parfois à la miséricorde le pas sur la justice ; qu'il accorde certaines faveurs qu'il n'accorderait pas sans cette intercession. Aucune contradiction réelle

entre ces deux positions doctrinales : on le démontrera tout à l'heure.

Auparavant, qu'il soit permis de rappeler certaines affirmations de pieux personnages concernant la miséricorde maternelle de Marie corrigeant pour ainsi dire la sévérité de la justice divine [1].

L'auteur du traité *De conceptione B.V.M.* (*P. L.*, CLIX) nous presse d'employer l'intercession de la Sainte Vierge pour apaiser Dieu, outragé par nos crimes :

Notre salut dépend de sa volonté, pourvu qu'elle mette sa puissance au service de cette volonté... Certes, nous savons que nous sommes pécheurs et que nous méritons d'être condamnés ; et ce serait justice... Mais il faut aussi le dire bien haut : il est également juste qu'il fasse la volonté de celle qui toujours, en tout et partout, s'est soumise à la sienne... Donc, ô ma Souveraine, veuillez seulement que ce très juste juge ait pitié de nous ; en vérité, il sera juste que votre volonté s'accomplisse, et rien n'y pourra faire obstacle...

D'autres auteurs conçoivent le royaume de Dieu renfermant pour ainsi dire deux parties : la miséricorde et la justice. Et voici comment s'exprime à ce sujet Raymond Jordanis (XIVe s.) :

Bien que son règne soit formé de miséricorde tout autant que de justice, avant vous toutefois, très clémente Vierge Marie, l'exercice n'en était pas si bien partagé qu'une moitié fût à la miséricorde et l'autre à la justice. La sévérité de celle-ci l'emportait sur la bénignité de celle-là. Maintenant, Vierge très douce, il y aurait dans ce royaume un partage exact, si la justice se faisait sentir à l'égal de la miséricorde. Mais parce que notre infirmité l'exige..., votre glorieux Fils accorde, en considération de vos très saintes prières, que la miséricorde l'emporte sur le jugement... Si donc votre part de royauté, c'est-à-dire la miséricorde, ne vient à mon aide, la justice règnera sur moi, et ce sera, vu l'énormité de mes crimes, non pour mon salut, mais pour ma condamnation (*Contempl. de B.M.V.*, P. XIV, contempl., X, n. 1 sq.).

Le sermon de S. Bernard (super *Missus est*, *P. L.* 183, col. 70 sq.) est bien connu. Citons ce passage suggestif :

Si, troublé de la grandeur de vos crimes, humilié sous les hontes de votre conscience, épouvanté des sévérités du jugement, vous commencez à vous sentir violemment entraîné vers le gouffre de la tristesse et du désespoir, ah ! songez à Marie... En suivant Marie, vous ne vous égarez pas ; en la priant, vous n'avez pas à désespérer ; en vous la rappelant, vous n'errez pas. Soutenu par elle, vous ne pouvez tomber ; protégé par elle, vous n'avez rien à craindre ; conduit par elle, vous marcherez sans fatigue ; protégé par elle, vous arriverez au terme...

Faut-il également rappeler certaines pieuses affirmations concernant l'intervention de Marie en faveur des âmes du purgatoire ? S. Alphonse de Liguori se fait l'écho de Denys le Chartreux, en nous assurant que « chaque année, aux fêtes de la Naissance du Seigneur et de sa Résurrection, Marie descend au purgatoire avec une multitude d'anges, afin d'en retirer un grand nombre d'âmes » (*Gloires de Marie*, P. I, c. 8, § 2). Et, dans ses *Révélations*, sainte Brigitte reçoit de la Vierge cette confidence :

Je suis la Reine du ciel, je suis la Mère de miséricorde... et la voie par où les pécheurs reviennent à Dieu. Il n'y a pas de peine au purgatoire qui ne devienne, à cause de moi, plus légère et plus facile à supporter qu'elle ne le serait sans moi... (*Révélations*, l. VI, c. 10).

Enfin, S. Bernard n'a pas hésité à parler en ces termes à la Sainte Vierge : « Par vous, le ciel est rempli et *l'enfer vidé* ». Non, certes, que Marie retire de l'enfer des âmes déjà condamnées ; elle empêche des âmes coupables et dignes du châtiment éternel de tomber, à la fin de leur vie, sous une sentence de réprobation définitive et sans appel, soit en permettant que les coupables reprennent assez de vie pour se repentir, soit en leur procurant le bienfait d'une contrition parfaite pendant la durée d'une mort encore simplement apparente... Quoi qu'il en soit, intervention pour ainsi dire miraculeuse, à coup sûr très exceptionnelle, mais qui semble bien corriger le cours ordinaire des choses.

En tout cela, avons-nous dit, pas de contradiction : la miséricorde maternelle de Marie ne s'oppose en rien à l'exercice de la justice divine et le partage du royaume de Dieu en deux parties, justice et miséricorde n'est qu'une figure (assez discutable d'ailleurs) pour mieux faire comprendre la puissance d'intercession de la Vierge Marie.

Formulons à ce sujet quelques principes indispensables.

Tout d'abord : *immutabilité du vouloir et des décrets divins.* S'identifiant avec l'être de Dieu lui-même (*actus purissimus*), le vouloir divin est immuable ; aucune succession, aucune modification, aucune opposition ne sont concevables dans les décrets divins. Nonobstant la diversité des objets du vouloir divin, qui se déroulent dans la continuité du temps, le vouloir divin lui-même qui commande cette diversité est toujours et de toute éternité sans changement possible. La théologie explique comment l'immutabilité du vouloir divin s'accorde avec la liberté de Dieu dans la création, avec nos actes libres, avec le miracle, avec l'utilité et l'efficacité de la prière. C'est surtout ce dernier point qui devra retenir notre attention. Mais avant tout, rappelons d'une manière générale, que tout ce qui, dans l'univers créé, est signe de liberté, changement, modification aux lois physiques, voire réorganisation [2] apparente dans le plan divin, tout cela se tient, non en Dieu, mais du côté des créatures.

Ensuite ; *accord de l'immutabilité des décrets divins avec l'action des causes libres secondes.* — Ce principe est exposé par S. Thomas, Ia, q. 19, a. 8:

Lorsqu'une cause a toute l'efficacité de l'action, elle donne à son effet non seulement l'existence, mais le mode qui lui convient. Quand un fils, par exemple, ne ressemble pas à son père, il faut l'attribuer à la faiblesse de la vertu génératrice. Donc, puisque la volonté divine est souverainement efficace, non seulement elle accomplit tout ce qu'elle veut, mais elle fait que tout s'accomplisse comme elle le veut. Or Dieu veut, pour l'ordre et la perfection de l'univers, que certaines choses arrivent nécessairement et certaines autres d'une manière contingente. En conséquence, en vue des effets

[1] Ces traits sont empruntés à l'ouvrage de Terrien, *La Mère des hommes.*

[2] Nous employons ce mot pour montrer en quel sens très orthodoxe nous avons pu employer cette expression (*Ami*, 1952, p. 488).

nécessaires, il dispose des causes nécessaires et indéfectibles ; en vue des effets contingents, il prépare des causes contingentes et défectibles. » (Trad. Garrigou-Lagrange, *D.T.C.*, XIII, 1016).

Enfin, *décrets immuables et efficacité de la prière.* — Ce n'est qu'une application du principe précédent. S. Thomas fait cette application dans la IIa-IIae, q. 83, a. 2 :

Il faut tâcher de concevoir l'utilité de la prière, en nous gardant d'imposer une nécessité quelconque aux choses humaines soumises à la Providence, sans pour autant estimer que l'ordre établi par Dieu puisse changer Pour le voir clairement, il faut considérer que la providence de Dieu ne se borne pas à établir que tel ou tel effet sera produit ; elle détermine aussi en vertu de quelles causes et selon quel ordre il le sera. Or l'activité humaine a son efficacité propre et nous pouvons la mettre au rang des causes. On voit par là que si l'homme doit agir, ce n'est point que ses actes puissent changer quoi que ce soit à l'ordre divinement établi : ils sont simplement requis à la réalisation de certains effets que Dieu a voulu faire dépendre d'eux. C'est d'ailleurs ce qui se passe dans la causalité naturelle ; et il en va de même de la prière. Nous n'avons point dessein en priant de rien changer à l'ordre établi par Dieu : Nous prions pour obtenir ce que Dieu a décidé d'accomplir par le moyen des prières des âmes saintes. Si bien que, comme le dit S. Grégoire, « par leurs demandes, les hommes méritent de recevoir ce que le Dieu tout-puissant a dès toujours résolu de leur donner » (*Dial.*, I, c. 8).

Appliquons ces principes au cas de l'intercession et de la médiation mariale ; et nous comprendrons mieux la vérité de l'affirmation relevée chez M. Laurentin : « Les désirs de Marie à l'égard de ses enfants, ce sont les désirs mêmes de Dieu. Et c'est un anthropomorphisme dérisoire que d'opposer la justice de Dieu à la miséricorde maternelle de Marie. La prière miséricordieuse de Marie est efficace parce qu'elle est l'expression même de l'amour du Dieu de miséricorde. »

N'oublions pas — et c'est un point à relever expressément — que, tout en restant subordonnée à la médiation principale du Christ, la médiation de Marie est universelle et s'étend à toutes les grâces, à tous les bienfaits accordés par Dieu aux hommes, même, oserons-nous ajouter, à ceux qui ont vécu avant le Christ. Entendons à ce sujet une belle page doctrinale d'un auteur que notre consultant semble affectionner :

Il s'agit d'une intervention actuelle de Marie, qui se joint à l' « interpellation » que S. Paul attribue au Christ glorieux et qui s'étend à toutes les grâces, départies aux hommes depuis l'entrée de la Vierge au ciel. Antérieurement, il est vrai, aucune grâce n'était donnée sans égard au mérite corédempteur de Marie, éternellement présent, avec celui du Christ, à la pensée divine. Mais, à cette influence de l'ordre de la cause finale, s'ajoute après l'ascension de Jésus une activité dispensatrice, à laquelle Marie, intronisée aux côtés de son Fils, reçoit une part... Mais, dans la cour céleste, la Mère de Dieu et la Reine de tous les saints occupe une place à part. Seule, elle a ce privilège que rien ne lui reste caché de ce qui intéresse la réalisation dans le monde de la Rédemption du Christ, à laquelle elle a coopéré ; que les prières des autres saints passent pour ainsi dire par son cœur, avant d'être présentées par le Christ au Père ; qu'enfin Jésus lui-même, qui s'est associé Marie dans son œuvre rédemptrice ici-bas ne fait rien sans elle pour en assurer du haut du ciel l'achèvement jusqu'à la fin des temps. (E. Druwé, dans *Maria*, t. I, p. 538-539).

Reste un dernier problème à résoudre. Comment Marie peut-elle avoir connaissance soit de nos besoins, soit des prières qui lui sont adressées en vue d'obtenir sa médiation. D'un mot, M. Laurentin a donné la solution : « La maternité céleste de Notre-Dame implique une connaissance très parfaite de ses enfants, parfaite en son principe *parce qu'elle procède de la vision béatifique.* » Le cas de Marie n'est qu'une application particulière de la doctrine générale de l'objet secondaire de la vision béatifique. Sans doute,

il est assez difficile de tracer rigoureusement la théologie d'un problème... qui échappe à nos moyens actuels de raisonnement. On peut cependant poser deux principes certains : 1° Jamais aucune créature, pas même l'humanité sainte de Notre-Seigneur n'arrivera à connaître en Dieu tout ce que la toute-puissance pourrait réaliser en dehors de soi ; car il serait tout un de connaître en Dieu tous les êtres possibles, et de « comprendre » la toute-puissance, c'est-à-dire la perfection infinie de Dieu ; 2° Mais, d'autre part, il n'est pas moins indubitable que chacun des élus contemplera, dans la lumière divine, *toutes les choses existantes qui l'intéressent,* tout ce qu'il pourra légitimement désirer savoir. On cite, à ce sujet, le décret d'un concile de Paris (1528) justifiant l'invocation des saints par la considération suivante : *Beatis pervium esse uniforme illud divinitatis speculum, in quo quidquid illorum interest illucescat.* (Mansi, t. XXXII, col. 1174).

En ce qui concerne la Vierge Marie, voici la conclusion de Terrien :

En vertu du même principe, nous pouvons nous croire perpétuellement sous les yeux de Marie, notre Mère du ciel. N'est-ce pas un désir bien légitime pour une mère de connaître, autant du moins que faire se peut, tous les pas, toutes les démarches, tous les sentiments, tous les besoins de ses enfants, surtout quand ces fils sont d'un âge plus faible et dans une condition plus périlleuse ? (*La grâce et la gloire*, t. II, p. 178).

Nul doute que cette conclusion, assez timidement formulée, ne doive comporter une affirmation plus absolue et sans restriction. La doctrine de la médiation mariale a fait de tels progrès depuis 60 ans que la pensée du théologien jésuite aurait certainement évolué dans le même sens. [3]

* *

2° Sur la seconde question, l'unanimité n'est pas encore faite. Tant de nuances nécessaires seraient à préciser pour parvenir à la concordance totale des sentiments ! De grands progrès sans doute ont été réalisés et l'étude du regretté Père Druwé n'y a pas peu contribué. On pourrait relire à ce sujet notre recension du 19 janvier 1950 (p. 35-38).

Nous avons fait alors une mise au point dont il n'est pas inutile de reprendre les traits princi-

[3] Une instance pourrait être faite par le consultant. « Dieu, dit-il, accorde à Marie certaines faveurs qu'il n'accorderait pas sans cette intercession ». — Ne faut-il pas en inférer que l'intercession de Marie modifie les décrets divins ? — Nullement, car ce qui n'aurait pas été accordé sans l'intercession de Marie eût trouvé place dans un décret divin différent, réalisant un ordre de choses différent, dont l'intercession mariale eût été absente.

peux. Sur la donnée exacte du problème, disions-nous,

il ne s'agit pas de savoir si Marie a été intimement unie au Christ dans les actes qui ont réalisé la Rédemption objective (le rachat même de l'humanité) ; ni, non plus, de savoir si la Vierge a mérité et satisfait pour les hommes et ainsi contribué à leur rachat. Cela, *tout le monde l'admet et doit l'admettre*. Il s'agit très précisément de savoir si les actes satisfactoires et méritoires de Marie se sont terminés IMMÉDIATEMENT et DIRECTEMENT aux effets désignés par l'expression « Rédemption objective ». Ces effets, les actes du Christ y sont ordonnés immédiatement et directement. Mais c'est *dans et par le sacrifice du Christ* que Marie les atteint. Tous les théologiens sont d'accord pour admettre en Marie une réelle participation à la Rédemption objective ; la seule controverse possible concerne le *caractère immédiat et direct* de cette participation. En rappelant opportunément que, par son consentement à l'Incarnation, par l'offrande faite au Calvaire de la divine victime, Marie était la représentante de l'humanité, le P. Druwé a su mettre en relief le meilleur argument en faveur d'une coopération à la Rédemption objective. Rachetée antérieurement à tous par son immaculée conception, la Vierge-Mère pouvait tenir ce rôle de représentante de l'humanité s'insérant dans l'expiation du Christ. Mais son intervention n'a d'effet et de valeur que par Jésus et en Jésus. Et c'est bien là ce qui fait hésiter, tout en admettant une coopération à la Rédemption objective, à parler de coopération immédiate et directe.

Hésitation bien compréhensible d'ailleurs ! Le rôle de représentante de l'humanité n'était pas, en soi indispensable. Le nouvel Adam, Jésus-Christ, seul était nécessaire afin qu'il fût le représentant de tous, se substituant à tous, se solidarisant avec tous, engageant l'humanité tout entière dans l'action même du sacrifice qui la réconciliait avec Dieu. Marie n'a obtenu ce rôle que subsidiairement et en sa qualité de mère spirituelle des hommes, elle-même rachetée avant ses fils. *Nécessaire* et *indispensable* en Jésus, cette représentation répond simplement en Marie à la *très haute convenance* qu'inclut la « récapitulation » de l'œuvre d'Adam et d'Eve dans l'œuvre du Christ et de sa Mère. Ainsi, l'œuvre de Marie ne prend sa valeur et n'atteint son but que si on accorde à l'œuvre du Christ une priorité tout au moins de raison. C'est ce que signifiait la distinction introduite jadis par Billot entre rédemption considérée dans son essence, *ad esse simpliciter*, et rédemption plus parfaitement réalisée, *ad melius esse*. Cette pensée de l'éminent théologien jésuite nous semble si belle et si féconde que nous n'hésitons pas à en reproduire l'essentiel :

La Rédemption, simplement considérée, c'est le paiement d'une satisfaction proportionnée pour les péchés des hommes... et ce prix, seul le Christ à l'exclusion de tout autre quel qu'il soit, l'a donné en s'offrant sur la croix. La Rédemption plus parfaitement réalisée, c'est cette perfection accidentelle qui s'ajoute à l'œuvre du Christ pour que les hommes soient plus convenablement rappelés à la fin de la vie éternelle. C'est pour cette perfection qu'entre le Christ, Roi de gloire, et les rachetés, Dieu a placé une mère et médiatrice, en qui l'on ne remarque rien d'austère et de terrible, mais qui apparaît au contraire remplie de mansuétude et de miséricorde et dont, par conséquent, l'intervention dans la distribution des mérites de la croix apporte une suavité particulière à l'œuvre de notre rédemption. Et je dis que cette perfection dans la Rédemption est le fruit des douleurs de la compassion de la Vierge aux souffrances de son Fils. (*De verbo incarnato*, 1912, p. 400).

En acceptant pleinement une coopération de Marie à la Rédemption objective, la distinction suggérée par Billot, *ad esse simpliciter* et *ad melius esse Redemptionis* peut être féconde pour résoudre le problème. Les partisans d'une participation mariale *directe* et *immédiate* à la Rédemption objective (*ad esse simpliciter Redemptionis*) éprouveront toujours, semble-t-il, quelque embarras à accorder « rédemption et corédemption ». Les partisans d'une participation mariale *morale* et *médiate* peuvent concilier plus facilement le rôle de Jésus et celui de Marie.

Mais, au fond, avons-nous toujours dit, n'y aurait-il qu'une simple querelle de mots séparant les premiers des seconds ? Voir *Ami*, 1947, p. 609-616 ; 1948, p. 257-260 ; 1950, p. 35-38.

A. MICHEL.

LES PERES DU CONCILE

Q. — Les évêques titulaires font-ils partie de l'Eglise enseignante ? Si oui, pourquoi ne font-ils pas partie, *de droit*, du concile œcuménique ?

Comment les évêques orthodoxes, s'ils sont invités au concile pourront-ils être associés au magistère solennel de l'Eglise enseignante, alors qu'ils sont en dissidence et n'appartiennent même pas à cette Eglise ?

Quant aux « évêques protestants », ce ne sont pas même de vrais évêques validement ordonnés...

R. — I. La première question est facilement soluble. Sans doute il manque aux évêques titulaires la juridiction effective sur un diocèse. Mais ils sont revêtus du caractère épiscopal qui les rend aptes à cette juridiction et au pouvoir d'enseignement. On peut dire sans crainte d'erreur qu'ils font partie de l'Eglise enseignante et que leur convocation au concile œcuménique, sans être de droit ecclésiastique strict, est au moins très conforme à l'ordre institué par Dieu, loin de lui être contraire. *Cum proculdubio caractere insigniantur qui ad Ecclesiæ regimen est ordinatus, dicendum quod convocatio eorum est saltem consentanea ordini divinitus instituto, nedum ei contrarietur* (Billot, *De Ecclesia*, q. XVI, § 2). Et cela vaut surtout, ajoute l'éminent théologien, pour les vicaires apostoliques qui, sans être des pasteurs « ordinaires », en remplissent cependant les fonctions dans les pays de mission.

II. — En ce qui concerne les évêques schismatiques, on ne saurait invoquer pour eux un *droit* à siéger au concile. Toutefois, un double *fait* historique, le IIe concile de Lyon et le concile de Florence, montre que l'accueil ne leur fut pas refusé. Certains se rallièrent sincèrement à la doctrine romaine ; d'autres refusèrent leur adhésion... Ne cherchons pas aujourd'hui à construire à priori une théorie sur ce qui pourrait se faire ou non. Laissons à S. S. Jean XXIII le soin d'orienter les pourparlers d'union dans le meilleur sens possible. Les évêques orthodoxes sont réellement ses frères dans l'épiscopat. On sait, en effet, qu'un curieux rescrit de la S. C. de la Propagande (8 novembre

1632) revendique, pour le pape, le droit d'appeler *venerabiles fratres* les évêques dissidents, schismatiques ou hérétiques.

III. — Quant aux protestants, « évêques » ou simples ministres, la tenue du concile de Trente montre qu'elle peut être l'attitude du pape et de l'épiscopat catholique à leur égard.

D'une part, quoiqu'en aient dit certains auteurs, les protestants furent invités à venir s'expliquer. Pallavicino a fait observer justement que « la doctrine des protestants était déférée seule au concile de Trente, leurs personnes étaient complètement hors de cause. On pouvait donc se dispenser de les citer et de recevoir leurs explications ; car la doctrine... doit se défendre elle-même ». Néanmoins on les mit en demeure de venir expliquer aux Pères ce qu'ils enseignaient de contraire à la croyance générale. Avant l'ouverture du concile, Henri VIII écrivit deux lettres dans lesquelles il refusa positivement de se rendre à un concile œcuménique convoqué par le pape [1]. Par ailleurs, les Etats protestants assemblés à Naumbourg, au moment de la reprise du concile par Pie IV, reçurent le nonce avec désinvolture : les théologiens de ces Etats repoussèrent jusqu'à l'idée même du concile, n'accordant aux décisions de ces sortes d'assemblée qu'une valeur fort discutable [2]. Ce sont les protestants eux-mêmes qui se sont exclus. L'exclusion cependant ne fut pas complète. Gentillet, jurisconsulte dauphinois et protestant, fait lui-même le récit de la venue à Trente, lors de la XIV[e] session, des ambassadeurs du duc de Würtemberg et de la république de Strasbourg [3]. A plusieurs reprises, ils furent reçus chez le légat Crescenzi, en présence des évêques ; mais leurs exigences furent telles qu'il était impossible d'y accéder. Il aurait fallu « qu'on annulât toutes les décisions déjà prises ; qu'on ôtât au pape la présidence du concile et qu'on le mît en prévention, que les évêques fussent déliés de leur serment de fidélité, qu'on choisît d'un commun accord des arbitres qu'on accordât voix délibérative à leurs théologiens, que tout fût décidé par l'Ecriture sainte, l'usage de l'Eglise primitive, les Pères et les docteurs qui s'accordent avec l'Ecriture » [4].

D'autre part, il était impossible d'admettre les protestants à siéger parmi les juges. Ils auraient voulu que les dissidents pussent, sans distinction, prendre part aux délibérations et aux décisions conciliaires. L'une des conditions du concile « libre et chrétien », que d'après eux il aurait fallu tenir, était « la réception des protestants dans l'unité de l'Eglise romaine, nonobstant le reste de leurs dissentions » ; et « pour affirmer cette union, il faudrait que le pape reconnût les surintendants (« évêques ») pour vrais évêques, afin d'être ensuite appelés au concile général, non point comme parties, mais comme juges compétents et ayant droit de suffrage avec les évêques catholiques romains » [5]. Ne s'agissait-il pas, au concile, de dirimer les conflits qui avaient surgi entre, d'une part, les partisans de la Réforme et, d'autre part, les évêques catholiques présidés par le pape ? « Nous soutenons, écrit Jurieu, que le concile de Trente n'est pas le concile de l'Eglise ; c'est le concile du pape et de la cour de Rome, qui sont formellement nos parties. C'est au pape que les protestants en voulaient... Le bon sens dicte qu'il n'y a rien de si injuste que d'établir pour juge dans sa propre cause celui auquel on s'en prend directement. » [6]

Voici comment Bossuet a répondu à cet argument :

> « La principale raison que les protestants ont opposée à ce concile est que le pape et les évêques de sa communion, qui ont été leurs juges, étaient en même temps leurs parties... Mais, si cette raison a lieu, il n'y aura jamais de jugement contre aucune secte hérétique ou schismatique, n'étant pas possible que ceux qui rompent l'unité soient jugés par d'autres que par ceux qui étaient en place quand ils ont rompu. Le pape et les évêques n'ont fait que se tenir dans la foi où les protestants les ont trouvés. Ce sont les protestants qui se sont rendus leurs parties contre eux en les accusant d'idolâtrie, d'impiété et d'antichristianisme. Ainsi ils ne pouvaient être admis comme juges dans une cause où ils s'étaient rendus accusateurs... En un mot, quoi qu'on fasse, on ne peut jamais faire que les hérétiques soient jugés par d'autres que par les catholiques ; et si l'on appelle cela être partie, il n'y aura plus de jugement ecclésiastique » [7].

Sans doute, aujourd'hui, les passions sont moins vives qu'au temps du concile de Trente ; et nombre de protestants pieux et sincères désirent réaliser l'union dans l'unité des chrétiens. Mais, si nous avons rappelé la position des protestants en face du concile de Trente, c'est parce que leurs divergences actuelles, très particulièrement au sujet du pape et de son autorité, en placent un grand nombre, en face du futur concile de Jean XXIII, dans une position fort voisine de celle de leurs ancêtres du XVI[e] siècle.

Du côté des orthodoxes, il y a, semble-t-il, des espoirs fondés ; mais du côté protestant, les thèses fondamentales de la Réforme, thèses auxquelles les chefs protestants semblent attachés avec une conscience dont la bonne foi ne saurait être mise en doute, paraissent encore un obstacle insurmontable. Mais de nombreuses conversions sont possibles. Et il faut prier à cette intention.

A. M.

---

[1] Pallavicino, *Istoria del concilio tridentino...*, t. III, col. 765, 771-72, 778-79, 895. Les titres des deux lettres du roi sont les suivants : *Illustrissimi ac potentissimi regis, senatus populique Angliæ sententia et de eo concilio quod Paulus episcopus romanus Mantuæ futurum simulavit*, Wittenberg, 1539. — *Incipit regis Angliæ Henrici octavi... epistola de synodo Vincentina*, id., *ibid.*

[2] Pallavicino, *op. cit.*, t. III, col. 748. — La déclaration des Etats protestants à Naumbourg (1561), au moment où Pie IV allait reprendre le concile : *Adversus synodi Tridentini restitutionem seu continuationem a Pio quarto pontifice indictam opposita gravamina...*

[3] Pallavicino, *op. cit.*, col. 935-938. — Gentillet est l'auteur du livre *Le bureau du concile de Trente*, 1586.

[4] Texte tiré de Pallavicino, col. 939.

[5] Molanus, abbé de Lokom ; *Projet de réunion* dans les *Œuvres de Bossuet*, t. VI, p. 164.

[6] *Réflexions historiques*, p. 4. Cf. Pallavicino, *op. cit.*, col 903.

[7] *Réflexions sur l'écrit de M. l'abbé Molanus*, c. VII, dans *Œuvres*, t. VI, p. 217-218.

EMPECHEMENT DE MARIAGE ET SECRET SACRAMENTEL

Q. — La veille d'un mariage, le curé d'un des futurs découvre, par la confession, l'existence d'un empêchement occulte de droit divin naturel.

Averti de la nullité du mariage à célébrer dans ces conditions, le pénitent ne veut à aucun prix renoncer à son projet et émet la prétention de se présenter le lendemain au mariage devant l'Eglise, comme si rien n'était.

Que doit faire le curé (en même temps confesseur) qui est chargé de bénir le mariage ?

R. — Le secret sacramentel (*sigillum sacramentale*) est inviolable, rappelle le canon 889 ; il ne saurait être trahi pour quelque motif que ce soit (*quavis de causa*), même pour éviter la nullité ou la réception sacrilège d'un sacrement.

En conséquence :

1° *Pendant que le pénitent est encore au confessionnal*, le prêtre le suppliera ou bien de lui manifester l'empêchement (au mariage) en dehors de la confession, — ou bien de l'autoriser à faire connaître cet empêchement (pourvu qu'il ne soit pas diffamant pour l'intéressé), — ou bien de renoncer au mariage projeté, qui ne sera, — quelles que soient les apparences, — qu'un acte vain et sacrilège [1].

Si ses prières et exhortations n'ont aucun résultat, le confesseur menacera le pénitent de lui refuser l'absolution ; et, si cette menace demeure sans effet, il la lui refusera en fait, en raison de ses mauvaises dispositions.

2° Mais, cela étant dit ou étant fait, le curé-confesseur ne saurait ni refuser la célébration du mariage, ni même se dérober à y assister en personne, *en faisant usage* de la science acquise par la seule confession. Il devra donc apporter sa coopération (purement matérielle) à un acte qu'il sait être sans valeur et sacrilège : il ne s'agit pas seulement, dans le cas présent de ne pas refuser un sacrement à un pécheur *occulte*, qui le demande publiquement [2], mais d'un pécheur absolument « secret », et qui ne saurait être manifesté sous aucun prétexte.

3° Le curé-confesseur ne saurait même *utiliser la connaissance* qu'il a eue de l'empêchement uniquement par la confession, soit pour entreprendre une enquête, destinée à découvrir cet empêchement (dans le cas où il serait « public de droit », encore qu'occulte de fait, par ex. le lien, ou la consanguinité légitime), — soit pour s'absenter au moment de la célébration du mariage ou s'y faire remplacer intentionnellement par un autre.

4° S'il arrivait (mais cette hypothèse est tout à fait en dehors des termes de la consultation), que le curé ait eu *par ailleurs* connaissance de ce qui lui a été confié en confession, cette science « extra-sacramentelle » ne tomberait pas directement sous les règles du secret sacramentel. Il pourrait donc, en droit strict, refuser son assistance au mariage ou s'y dérober (à moins qu'intervienne l'obligation de ne pas diffamer le futur). Cependant, même dans cette hypothèse, le curé prendra grand soin de ne pas risquer de faire croire au pénitent qu'il abuse de la science acquise en confession.

5° Ajoutons, pour terminer, que le célébrant n'aurait pas le droit de se servir de la science acquise *uniquement* au tribunal de la pénitence, pour poser ou omettre, dans l'assistance au mariage (même sans que nul s'en aperçoive), un acte susceptible de rendre la célébration invalide (par ex. omission de l'interrogation des époux, célébration en dehors des limites de la paroisse, absence de délégation...), afin de permettre d'introduire ultérieurement une action en nullité pour « vice de forme ». Une telle façon de faire tomberait sous les prohibitions formulées au canon 890 : elle déplairait à tout le moins au pénitent (qui, par définition, souhaite la célébration du mariage) *s'il s'en apercevait*, et risquerait plus ou moins de choquer ou de scandaliser les fidèles. Cfr. Instruction du St-Office, 9 juin 1915 [3].

Nous sommes donc en face d'un de ces cas douloureux où le prêtre, pour sauvegarder le sceau sacramentel, doit se résigner à apporter son concours matériel à la réception non seulement sacrilège, — mais encore nulle, — d'un sacrement.

A. BRIDE.

[1] D'après notre correspondant, il s'agit d'un empêchement *de droit divin naturel*. Le nombre des empêchements appartenant à cette catégorie est fort limité ; on cite : le lien (*ligamen*), l'impuissance, la consanguinité au 1[er] ou 2[e] degré (probablement), et l'identité de sexe. Si l'empêchement avait un caractère infâmant pour le pénitent lui-même ou pour un tiers, le confesseur n'insisterait pas sur l'obligation de le révéler, mais plutôt sur celle de renoncer au projet de mariage.

[2] *Peccatori occulto publice petenti non sunt denegenda sacramenta.*

[3] Si cependant une des formalités essentielles à la célébration avait été ainsi délibérément omise et que, dans la suite, le pseudo-mariage aboutisse à un échec, il ne serait pas interdit au curé-confesseur, *après accord avec le pénitent*, de révéler le défaut de forme en vue d'une action en nullité. Il n'en résulterait alors aucun *gravamen pœnitentis.*

DIFFICULTES SUR LA CONSECRATION

1° Q. — Un confrère, au moment de la consécration, avait oublié de mettre le ciboire sur le corporal, encore qu'il fût sur l'autel. Après la consécration du pain, et *avant celle du vin*, il pense tout à coup à ce ciboire, le met sur le corporal, et, ayant besoin de ces hosties pour distribuer la communion à la fin de la Messe, il répète le « *Hoc est corpus meum* », puis procède à la consécration du vin et continue la Messe.

A-t-il bien fait ? Ne faut-il pas penser que, du moment que le ciboire avait été posé sur l'autel en vue de le consacrer à la Messe, il a été consacré par le fait même, bien que laissé en dehors du corporal ? Sinon, la consécration en deuxième temps est-elle valide ?

R. — Le célébrant avait très certainement l'intention de consacrer le ciboire : il a simplement oublié de le placer sur le corporal. Mais cette disposition du vase sacré est-elle un élément essentiel de la validité de la consécration ? Nous ne le pensons pas : autrement il faudrait douter de la validité d'une consécration de ciboires placés en grand nombre sur l'autel, comme c'est forcément le cas dans les congrès eucharistiques où des dizaines de milliers d'hosties doivent être consacrées à la même messe.

Le cas ne serait plus le même si, avant de célébrer, le prêtre avait expressément formulé son intention de *ne* consacrer *que* les hosties posées sur le corporal, en excluant toute autre matière.

Valida est consecratio... 3° Si quis plures hostias ad altare tulerit, aut rationabili modo adverterit ab alio adferri a se consecrandas, vel ante sacrificium monitus fuerit de consecrandis in altari jam positis. — Ratio : omnes enim consecrantur, etsi dum consecrat, earum non ita expresse meminerit, aut etiam ad oblationem non detegat, modo sint præsentes in corporali *vel saltem in altari...* Est sententia in praxi tuta ; quia intentio præcedens, respectu illarum virtualiter perseverat. (S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tract. III *de Eucharistia*, n. 216).

Le célébrant n'avait pas à répéter la formule de consécration.

* *

2° Q. — Un prêtre, en célébrant la messe, oublie de consacrer le calice. La grande hostie, les petites hosties du ciboire placé sur le corporal, sont-elles consacrées, malgré l'absence de la consécration du calice ?

R. — L'*Ami* à plusieurs reprises (1954, p. 237, 367 ; 1955, p. 23, 231, 772 ; 1956, p. 76) a rappelé les principes qui vous apporteront la solution de votre difficulté. Le prêtre célébrant avait bien l'intention d'offrir le sacrifice conformément à l'institution du Christ et à la liturgie de l'Eglise. L'absence de consécration du vin est le résultat d'une simple distraction, — distraction regrettable sans doute, — mais qui n'infirme en rien sa volonté antérieure. Nous sommes donc ici en face du fait prévu au titre IV, n° 5 du *De defectibus circa missam occurrentibus :* « Si sacerdos advertat post sumptionem Corporis (vinum non fuisse appositum)... apponat aliam Hostiam iterum consecrandam et vinum cum aqua in calice, offerat utrumque et consecret et sumat... Vel, *si Missa celebretur in loco publico, ubi plures adsunt, ad evitandum scandalum poterit apponere vinum cum aqua et facta oblatione ut supra, consecrare, ac statim sumere, et prosequi cetera.* » Cette dernière incise suppose clairement que la première consécration a été valide et qu'il suffit de consacrer le vin pour que le sacrifice soit réalisé complètement.

Nous sommes donc partisan de la validité, dans le cas présent, de la consécration de la grande et des petites hosties du ciboire. Notre consultant nous confie qu'on lui a donné une solution opposée. Cette solution divergente n'aurait-elle pas, comme point de départ, une confusion entre validité de la *consécration* et validité du *sacrifice ?* Le texte *de Defectibus* qu'on a rappelé suppose d'une part que la consécration du pain a été valide, mais d'autre part que le sacrifice ne sera complet que par la consécration du vin. Sans doute, il n'y a pas de consécration valide en dehors du sacrifice ; mais le sacrifice, soit par manque d'une espèce sacramentelle, soit par une erreur ou une distraction du célébrant peut n'être qu'incomplet, *inchoatum*, Relisez l'*Ami*, 1955, p. 23, 231. A. M.

UN BAPTEME INVALIDE

Q. — Que penser de la valeur du baptême administré à une enfant de 9 ans sans aucune préparation. L'enfant avait bien toute la raison qu'on peut avoir à cet âge-là. Ses parents n'étaient pas pratiquants. ils ont voulu la faire baptiser comme l'on fait baptiser tous les enfants dans le pays. Le prêtre pris au dépourvu et très pressé l'a baptisée comme il aurait fait pour un bébé, de sorte que l'enfant savait qu'on la baptisait et elle l'acceptait très volontiers, mais n'ayant aucun sens religieux elle ne savait même pas ce qu'était le baptême, peut-être même n'avait-elle aucune idée de Dieu. Ce baptême administré dans de telles conditions était sûrement illicite, était-il du moins valide ?

R. — Puisque l'usage de la raison constitue, aux yeux de l'Eglise l'âge adulte quand il s'agit du baptême (can. 745, § 2, 2°), cette fillette de 9 ans ne pouvait le recevoir validement que si elle le désirait positivement. Le prêtre sollicité de le lui conférer avait le devoir, certes, de l'instruire des vérités de la foi et de la disposer au repentir de ses fautes mais, d'abord et avant tout, de la mettre à même de savoir ce qu'est le baptême et de le vouloir réellement (can. 752, § 1). Chacun sait en effet que l'intention, chez l'adulte, est la seule condition — mais une condition *sine qua non* — de validité.

Le baptême dont il est ici question a donc été au moins gravement illicite. Est-il invalide ? On nous dit que « l'enfant savait qu'on la baptisait et elle acceptait très volontiers » mais aussi que « n'ayant aucun sens religieux elle ne savait même pas ce qu'était le baptême ». En d'autres termes, l'enfant s'est soumise gentiment aux rites célébrés mais plutôt passivement et sans connaître leur véritable sens et leur véritable portée. On peut, certes, se demander, comment elle pouvait, même au sein d'une famille non pratiquante, n'avoir « aucune idée de Dieu » et de la religion, dans une région où « tous les enfants sont baptisés » et où beaucoup d'entre eux pratiquent leur christianisme (vont au catéchisme, à la messe, au patronage et en parlent entre eux sans respect humain). Il y a là une recherche à faire qui pourrait aboutir à une conclusion moins négative.

Car l'intention requise à la validité pourrait à la rigueur n'être qu'implicite : supposons par exemple l'intention, chez le sujet, de devenir chrétien comme tel ou tel de son entourage (encore le prêtre ne doit-il pas s'en contenter, hormis le cas du péril de mort, vu le caractère incertain qu'elle risque de garder).

Mais si nous prenons rigoureusement ce qui nous est dit du présent cas, nous ne trouvons pas le minimum de connaissance requise à l'intention exigée d'un adulte pour le sacrement de baptême. Le sacrement nous apparaît nul ou (au maximun) très douteux.

Conclusion de portée générale : on n'attirera jamais trop l'attention des pasteurs sur le sérieux que doit revêtir la démarche personnelle de tout adulte s'approchant du sacrement de baptême ; et surtout peut-être sur le caractère délicat que revêt l'admission des enfants à ce sacrement dès qu'ils atteignent l'âge incertain où s'éveille la raison. [1]

J. C. DIDIER.

[1] Voir sur un cas analogue, *Ami*, 1949, p. 390-393.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

PASTORALE FAMILIALE

1. Andrée BOURÇOIS-MACE. — **Autour de l'amour** — In-8 de 108 p., 380 fr. — Paris, La Colombe, 1954.
2. M. A. GENEVOIS, O. P. — **Le mariage selon le dessein de Dieu.** — In-8 de 270 p. — Paris, Edit. du Cerf, 1957.
3. Jean de FABREGUES. — **Le mariage chrétien.** — In-16 de 120 p., 350 fr. — Paris, Fayard, 1958.
4. Joseph TEMPLIER. — **L'amour multiplié.** — In-16 de 192 p., 420 fr. — Paris. Editions ouvrières, 1958.
5. R. P. MAC AVOY, S. J. — **Foyer en paix, Foyer heureux.** — In-16 de 72 p., 300 fr. — Librairie familiale, B. P. 118, Paris-14ᵉ, 1957.
6. D. PLANQUE. — **La chasteté conjugale, vertu positive.** — In-8 de 190 p., 84 fr. b. — Centre d'études familiales (54, rue Marie de Bourgogne), Bruxelles, 1957, et Ed. X. Mappus, Le Puy (Hte-Loire).
7. Geneviève SAVEUT. — **Elle sans lui.** — In-8 de 110 p.. 360 fr. — Le Puy, Ed. Mappus, 1958.
8. Mᵐᵉ Francisque GAY. — **Grand'mères d'aujourd'hui.** — In-8 de 320 p., 980 fr. — Paris, Bloud et Gay, 1958.
9. Adriano CERVIA. — **Il libro di Cana.** — In-16 de 128 p., 350 lire. — Centro diocesano Unione Uomini di A. L., Novara, 1958.
10. MAX-ANDRE. — **Foyers de lumière.** — (20,5 × 13,5) de 264 p., 8 photos h.-t., 2ᵉ édition, 960 fr. — Société de diffusion d'Ed. catholiques, 23. rue Visconti, Paris-6ᵉ.

1. — Comme son titre l'indique, ce petit volume est un recueil de pensées sur les diverses formes de l'amour, ses contrefaçons, sa vraie nature, ses conditions (beauté, charme, oubli de soi, respect de la personne, etc.), les préjugés qui l'entourent (immoralité du fiancé avant le mariage), etc.

L'inspiration est excellente et nettement chrétienne ; le ton personnel renouvelle le sujet ; une quantité de remarques psychologiques, d'allusions, de citations, tiennent le lecteur en éveil. Ce livre est à conseiller aux adultes et spécialement aux jeunes gens et jeunes filles.

2. — Le R. P. Genevois procède différemment, mais son ouvrage n'est pas moins captivant : c'est toute une synthèse, une « somme » sur le mariage qu'il nous offre. Les premiers chapitres posent les principes et les autres tirent les conséquences ; et ainsi tout s'éclaire dans un ensemble cohérent qui met en relief la beauté du mariage bien compris, au plan naturel et surtout au plan surnaturel.

Après avoir étudié la psychologie de la femme et celle de l'homme en termes singulièrement exacts et nuancés, l'auteur montre comment les deux sexes sont complémentaires. Avant d'entrer dans le vif du sujet, il traite avec justesse et élévation du cas des personnes qui ne se marieront pas. Puis il développe les grandes lois du mariage, leur hiérarchie, les conditions d'une union harmonieuse, d'un amour sans cesse grandissant, les obstacles au bonheur du foyer et le moyen d'y remédier, et la nécessité de développer la vie surnaturelle au foyer.

Ces pages solides, d'une doctrine sûre et équilibrée, préfacée par S. E. le cardinal Richaud, sont à recommander à tous les lecteurs adultes cultivés au moment des fiançailles et du mariage.

3. — C'est aussi une somme du mariage que publie M. Jean de Fabrègues dans la collection « Je sais, je crois ». Somme résumée, sans doute, mais très fidèle aussi aux enseignements des Papes, qui sont abondamment cités. En trois chapitres l'auteur rappelle les fins du mariage, ses lois et la vraie nature de l'amour conjugal. La conclusion illustre par des faits vécus les conséquences du rejet de la loi naturelle et divine. Ce petit volume offrira aux lecteurs, catholiques ou autres, une première vue d'ensemble sur le mariage chrétien.

4. — Dans ce volume, qui fait suite à « L'Amour partagé », l'auteur se borne à mettre en relief le rôle bienfaisant de l'enfant dans la vie des époux. Dans une 1ʳᵉ partie divisée en 12 chapitres, il envisage l'enfant comme « maître de vie », explique les transformations que sa venue entraîne au foyer, et le montre dans les diverses situations qui peuvent se présenter, y compris la souffrance, la maladie et la mort. La 2ᵉ partie, intitulée « l'homme qui naît », comporte aussi 12 chapitres. Elle explique le rôle de l'hérédité, l'évolution de l'enfant, l'influence de l'union des époux sur son développement, le bienfait d'une famille nombreuse, et les problèmes que pose aux parents l'avenir des enfants.

On trouvera ici les articles parus dans la revue « Mon Village ». Le ton direct, les exemples vécus, les citations intéressantes, la doctrine à la fois simple et solide, conviennent parfaitement au milieu visé, mais intéresseront aussi des lecteurs et lectrices urbains.

5. — L'objet de cette brochure est restreint : aider les époux à résoudre certaines questions pratiques de morale conjugale. D'où son sous-titre : « Petit guide moral des gens mariés ». L'auteur y envisage les cas suivants : nombre des enfants à avoir, leur éducation, entr'aide familiale, relations conjugales, leur fréquence, leur interruption, les cas de conscience qui en résultent, les péchés à éviter, etc.

On trouve ici, mises à la portée des époux, les règles exposées par les moralistes au sujet du mariage. Tout est dit clairement, avec détails, en une succession de paragraphes numérotés de 1 à 160. Cette brochure est à réserver aux personnes mariées. Elle leur sera utile dans la mesure où elles se rappelleront sans cesse les premières pages sur la nature et la sainteté de l'amour.

6. — Ce dernier point est précisément ce qui fait la préoccupation de M. l'abbé Planque. L'auteur, après avoir rappelé la finalité de la sexualité et du mariage, met en relief un élément que les auteurs précédents n'oublient pas, mais qu'il n'était pas dans leur projet de traiter ex-professo. Il critique une idée trop négative de la chasteté conjugale. Citant quelques manuels classiques, dont plusieurs ont, du reste, corrigé depuis leurs formules, il montre que la chasteté n'est pas précisément « la vertu morale qui exclut ou modère l'appétit du désir sexuel » (Noldin, cité p. 65), mais quelque chose de positif, plus justement défini par Vermeersch dans sa dernière édition « la vertu morale qui ordonne l'appétit sexuel selon la droite raison désormais éclairée par la foi » (p. 68).

Dans cette optique, il insiste sur le rôle de l'amour conjugal bien compris et sur la nécessité de faire dominer cet amour sur l'instinct. Par suite il explique comment cette conception exige des époux une maîtrise d'eux-mêmes dès leurs fiançailles et dès le début de leur mariage, faute de quoi ils seront désarmés quand surgiront les difficultés relatives à la régulation des naissances. Enfin il affirme avec insistance que le mariage ainsi compris est une source de sainteté et peut aboutir à la « chasteté parfaite », terme qu'il refuse de restreindre à l'état de virginité (p. 127-131). Les dernières pages, intitulées « orientations pastorales », donnent des conseils généraux pour aider à appliquer les principes exposés jusque-là.

L'auteur n'innove pas pour l'essentiel, si l'on se réfère aux ouvrages modernes de spiritualité conjugale. Parfois il propose des opinions que les moralistes ne manqueront pas d'examiner et peut-être de discuter (nous pensons spécialement au concept de « chasteté parfaite »). Les prêtres de ministère pourront aussi tirer grand profit de ces pages, à condition de tenir compte de l'ensemble du volume. Quelques formules auraient pu être plus nuancées (p. 66 sur le rôle « accessoire » de la *mesure* en chasteté ; p. 184 sur le pardon accordé aux époux soixante-dix fois sept fois). Et d'une manière générale il faudra retenir ce sur quoi l'auteur insiste surtout dans ses dernières pages, à savoir que la sainteté et la « chasteté parfaite » des époux dans leurs rapports sexuels sont un idéal qui suppose une grande vertu — que nous qualifierions volontiers d'héroïque. Il serait malhonnête d'offrir aux époux une sainteté à bon marché, à l'opposé de tout ce que nous apprend la doctrine chrétienne depuis saint Paul. L'auteur, du reste, n'a nullement l'intention de favoriser cette erreur.

7. — Le sous-titre précise ce que le titre évoque : « réflexions sur le célibat féminin ». Après avoir rappelé les difficultés que rencontre la célibataire à bien des points de vue, l'auteur suggère des réformes en ce domaine, soit dans la législation, soit dans l'opinion. Et elle termine en donnant de nombreux conseils à la célibataire pour qu'elle accepte avec courage sa situation et sache en tirer profit, tant pour son bonheur que pour le bien de la société.

Ces pages sensées et d'inspiration chrétienne sont à lire par celles qui n'ont pas pu ou voulu se marier. Relevons seulement, pour y remédier, quelques reproches adressés au clergé : on ne peut que regretter que le prêtre se désintéresse des femmes célibataires.

8. — M[me] F. Gay, après avoir publié jadis « *Comment j'élève mon enfant* », ouvrage parvenu au 150[e] mille, reprend avec le même bonheur le problème de l'éducation du point de vue de la grand'mère. Elle décrit les situations successives auxquelles la grand'mère est mêlée, et la manière dont elle doit y participer : fiançailles et mariage des enfants, arrivée des petits-enfants, comment contribuer à leur éducation depuis leur âge le plus tendre jusqu'à l'adolescence.

Puis l'auteur s'arrête à la grand'mère elle-même. Elle donne les conseils appropriés à l'âge critique. Elle s'étend sur l'hygiène physique, intellectuelle et morale apte à prolonger longtemps la jeunesse. Enfin elle envisage l'époque des noces d'or, trace le portrait de la grand'mère idéale, et termine par un appendice sur la législation concernant la grand'mère d'aujourd'hui.

Ces pages solides et équilibrées, appuyées sur une large documentation et plus encore sur de nombreux faits vécus, inspirées par un christianisme convaincu, sont toniques et d'un optimisme raisonné. L'auteur a délibérément laissé de côté les cas pathologiques exploités par les romanciers et même les cas malheureux, trop fréquents, hélas. Elle a préféré montrer l'idéal, et on ne le lui reprochera pas. Les femmes cultivées trouveront là un guide et un encouragement.

9. — Cette petite brochure, claire et dense, s'inspire des mêmes principes que les meilleurs des livres que nous venons de recenser. L'auteur y propose les grandes lignes d'une « théologie de la famille » : nature du mariage, ses fins, ses lois, ses exigences ascétiques, ses ressources sacramentelles, la conduite à tenir en ce qui concerne la venue des enfants. Les époux de langue italienne auront là d'excellentes directives chrétiennes.

10. — « Foyers de lumière » : cette expression désigne ceux où rayonne la grâce divine, c'est-à-dire ceux où les époux s'efforcent de se sanctifier dans le cadre de la vie conjugale instituée par Dieu et inaugurée par le sacrement de mariage. Exemple et encouragement pour les autres, à ce titre également ils sont porteurs de lumière. C'est leur idéal que ce livre se propose de retracer, en une véritable synthèse de la pensée chrétienne à propos du mariage.

On y trouve tout d'abord le rappel d'un principe fondamental : la transmission de la vie, avec tous les actes qui s'y rapportent, n'est entachée d'aucune culpabilité, contrairement à la doctrine des Manichéens dont on retrouve aujourd'hui encore quelques traces dans une pruderie exagérée. Bien plus, elle entre dans le plan divin, elle participe à l'activité créatrice de Dieu, elle est méritoire et source de grâce quand elle s'accomplit dans les dispositions voulues.

La société conjugale est ensuite étudiée sous ses différents aspects : celui des époux eux-mêmes, qui font mutuellement apport des qualités complémentaires résultant de la différence des sexes ; celui de ses fins : procréation, éducation, aide mutuelle des époux ; celui des devoirs qui en découlent, notamment la nécessité d'une sérieuse préparation au mariage ; celui enfin des joies promises aux époux, mais joies limitées et souvent altérées. Le livre se termine sur les perspectives d'une vocation plus haute : celle du célibat librement consenti en vue d'une donation plus totale à Dieu et aux âmes.

Sans méconnaître la gravité et le danger des déviations auxquelles est exposé l'amour humain, l'auteur n'a pas voulu y insister, estimant avec raison faire œuvre plus utile en mettant en relief les beautés d'un idéal difficile à atteindre, certes, mais possible, comme le montrent les nombreux témoignages cités à l'appui de l'exposé, où l'élévation de la pensée s'allie à un sens psychologique averti. Relevons seulement (p. 25) les expressions suivantes : « L'épanouissement total d'un être humain ne se réalise pleinement que dans le mariage... L'être humain solitaire est incomplet... [La] perfection de l'être humain réside dans le couple humain ». Certes, la pensée de l'auteur est conforme à la vérité, comme le prouve le commentaire. Mais sans diminuer en rien la dignité du mariage, surtout du mariage chrétien, ne conviendrait-il pas de nuancer de telles affirmations ?

Comptes rendus bibliographiques

Mgr A. MARTIN, vic. général de Rennes. — **Le mariage. Précis théologique et canonique.** — In-8 de 496 p., 8[e] éd., 960 fr. — Rennes, Riou-Reuzé, 1959.

Le traité de Mgr Martin sur le mariage est devenu « classique » pour les lecteurs de langue française. Le fait que son tirage a atteint le 56[e] mille prouve assez sa valeur. Rassembler dans un seul volume les données de la théologie et du droit canonique concernant un sacrement, dont l'étude occupait jadis un livre entier dans le droit décrétalien, est déjà presque un tour de force. Mais l'auteur nous avais habitués à la concision et à la précision en nous donnant, il y a plus d'un quart de siècle, un *Memento du mariage*, en forme de tableaux synoptiques étalés sur un dépliant, et qui, lui aussi a connu un large succès.

Ce qui fait la valeur aussi bien que l'intérêt de cette huitième édition, — comme des précédentes, — c'est le souci marqué de « mettre à jour » l'ouvrage. Travail indispensable, surtout au point de vue canonique, étant donné l'évolution continuelle du droit et de la jurisprudence ecclésiastiques. Ceux-là seuls pourraient s'en étonner ou le regretter, qui auraient oublié que l'Eglise est une société « vivante », laquelle ne saurait s'accommoder de lois ou d'institutions sclérosées. C'est pourquoi un rajeunissement des traités s'impose périodiquement.

L'auteur n'y a pas manqué. Et les lecteurs trouveront (page 286 - 291) les indications précises et fort utiles concernant le mariage des militaires par leurs

aumôniers, de même que le mariage des émigrés de rite latin et celui des Orientaux, en conformité avec les documents les plus récents émanés du Saint-Siège. Les problèmes moraux de la stérilisation et de l'insémination artificielle (n° 115, 162-163) sont abordés avec franchise et résolus à la lumière du droit naturel non moins que des enseignements pontificaux. Il en est de même des questions délicates, mais toujours actuelles, de l'onanisme conjugal et de la continence périodique (p. 123-139) ; le point de vue pastoral a été traité également avec précision et sûreté.

Parmi les nouveautés spécifiquement « canoniques » qui ont pris place dans cette nouvelle édition, signalons en particulier la réponse de la Commission d'interprétation du 26 mars 1952, relative à la suppléance de la juridiction requise pour l'assistance au mariage, en cas *d'erreur commune* ou de *doute positif et probable* (canon 209). Cette décision met fin à de nombreuses controverses ou incertitudes (sans cependant les supprimer toutes) au sujet de l'application de la théorie de l'erreur commune, même à un cas de mariage *unique*. L'auteur lui-même donne de nouvelles solutions pratiques aux cas qu'il expose (p. 452-462, cas 115 à 121) et résout à la lumière de la nouvelle interprétation officielle.

Déjà le 4 août 1945 (*Decisiones*, vol. XXXVII, p. 522) et dans d'autres sentences antérieures, la Rote avait fait appel à l'erreur commune pour affirmer la validité d'un mariage, même unique, célébré sans délégation régulière. Il faut reconnaître cependant que, depuis 1952, la jurisprudence rotale a eu peu d'occasions de s'appuyer sur le canon 209 pour s'opposer à la nullité en raison du défaut de forme. Les auditeurs du Tribunal romain semblent rester dans une attitude prudente, en attendant une évolution de la législation elle-même sur la clandestinité. Les officialités, tout en demeurant attentives aux décisions rotales, se cantonneront elles-mêmes dans les limites d'une sage modération, tant que demeureront en vigueur les normes actuelles concernant le droit d'assistance au mariage. A ce propos, qu'on nous permette de rappeler que la délégation du pouvoir d'assister au mariage est censée *expresse* non seulement quand elle est donnée verbalement ou par écrit, mais encore quand elle est exprimée par des signes équivalents. Au nombre de ces signes positifs, il faut compter les « faits » ou « gestes » d'où l'on peut conclure que la délégation a été donnée : par exemple le fait, pour le curé, de préparer les registres, d'orner l'église, et plus encore d'assister lui-même à la cérémonie (Rote, 30 juillet et 30 décembre 1941, p. 728 et 971).

C'est avec raison que l'auteur a souligné l'actuelle évolution de la jurisprudence du St-Office relativement à la dispense (ou dissolution) des mariages contractés entre un baptisé (catholique ou acatholique) avec une infidèle, — même dans le cas où l'un ou l'autre de ces mariages aurait été conclu avec dispense régulière de disparité de culte. La plupart des auteurs, tout en reconnaissant que ce dernier cas ne dépassait pas les limites du pouvoir pontifical, affirmaient communément que l'usage de ce pouvoir était un fait presqu'inouï. Il n'en est plus de même actuellement. Bien plus, la jurisprudence pontificale semble s'orienter vers la dissolution (à certaines conditions qu'a précisées une Instruction du St-Office du 1^er^ mai 1934) de tout mariage qui n'est pas à la fois *ratum* et *consummatum*

Et parmi les mariages qui n'ont pas de caractère sacramentel, il faut ranger aujourd'hui avec certitude (étant donnée la pratique du St-Siège) les mariages « dispars », c'est-à-dire contractés entre un baptisé et un non-baptisé. Ce pouvoir pontifical, qui ne rentre pas dans les cadres du privilège paulin, a reçu chez les modernes, le nom de privilège « pétrinien ».

Si l'on ajoute que la révision du présent volume a tenu compte des indications fournies par le récent *Directoire des actes administratifs* (qui a été approuvé et même promulgué comme norme à suivre dans de nombreux diocèses), on conclura que les pasteurs d'âmes, et ceux qui aspirent à le devenir, trouveront dans ces pages des principes sûrs et des solutions claires pour les guider dans la forêt parfois touffue des questions matrimoniales.

A. BRIDE.

Mgr Fulton SHEEN. — 1. Notre vie a un sens. — In-8 de 270 p. — Tours. Mame, 1959. 2. L'Eternel Galiléen. — In-8 de 148 p., 540 fr. — Mulhouse, Salvator, 1958.

1. — Les causeries de Mgr Sheen à la télévision américaine continuent d'attirer l'attention du public. Habituellement le fond n'en est pas original, mais la forme est sans cesse renouvelée : l'orateur sait parler concrètement de choses concrètes à des auditeurs concrets.

Ce premier volume contient 23 causeries distribuées en 4 parties. Dans la 1^re^ (connaissance de soi), l'auditeur est invité à se connaître, à méditer en silence et à réfléchir sur certains traits caractéristiques de la vie humaine : politesse, désespoir, rire, paresse, habitudes. La 2^e^ traite en 3 chapitres de la jeunesse, des fiançailles et du mariage.

La 3^e^ est intitulée « Philosophie de la science et du monde » et traite de la science, de l'atome et des grands conflits politiques et sociologiques qui divisent le monde. Les 4 derniers entretiens ont pour titre « Psychologie de la foi » et ont pour objet la foi, le problème du mal et la sainteté.

Les lecteurs de toute condition goûteront ces pages et y apprendront à réfléchir sur le « sens de la vie ».

2. — L'objet de ce volume est la vie du Christ. En 15 chapitres, l'auteur retrace les grandes étapes et les fonctions de Jésus-Christ : naissance, vie cachée, tentation, affirmations concernant son rôle de Docteur, de Roi, de Prêtre, sa bonté infinie et sa simplicité, la Rédemption (et la co-rédemption de Marie), la résurrection. Et à chaque fois, il tire les leçons pratiques de ces événements et de ces enseignements. Ici encore, il est sans cesse concret et accessible au grand public. Beaucoup de lecteurs goûteront ces pages et les liront avec facilité et profit.

Chanoine Jean MICHEL. — La Loi, la Faute, le Pardon. — In-16 de 124 p., 350 fr. — Paris, Fayard, 1958.

Dans ce volume de la collection « Je sais, Je crois », M. le curé de Saint-Pierre de Chaillot rappelle brièvement la nature de la loi, naturelle et surnaturelle, qui suppose la liberté. Puis il décrit la tentation et le péché, en insistant sur les conséquences du péché véniel. Dans la 3^e^ partie il montre le pardon du péché dans l'Evangile et met en relief la contrition. Enfin il ajoute des précisions sur la confession, ses qualités, son histoire, et sur l'enfer et la confiance.

Le tout est très simple et très clair. Le style se caractérise par des phrases courtes, nettement séparées les unes des autres. Ce volume est accessible à tout lecteur.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 12 mai 1959

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : C. GAILDRAUD

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)